Title – AL KALAAMU FALSAFA-E-ISLAMI – ([illegible]

Author – Nawab Sheikh Mohd. Raza Husain Khan Bahad[illegible]

Publisher – Matba Nami (Lucknow).

Date – 1905

Pages – 290.

Subjects –

ومن یؤت الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا

الحمد للہ والمنہ کہ تمام و کمال حکمت و کلام کی جدید کتاب نایاب و لاجواب مفید خاص و عام

(حصہ اول)

الکلام علی فلسفۃ الاسلام

(جو زبان اردو مین ایک ایسی اول کتاب ہی)

جسمین تفصیل کے ساتھ حکمت و کلام کی تمام بحثین اور ہر فرقہ کی موافق و مخالف دلیلین ہین

نیز اونکی ضعف و قوت سے بلا تعصب و طرفداری بحث کی گئی ہی

مصنفہ حبر علام ذو الریاستین جناب مولانا نواب شیخ محمد رضا حسین خان صاحب بہادر دام ظلہ

بانی و لائف پریسیڈنٹ انجمن رفاہ عام لکھنؤ

حفظ حق تالیف بار اول ماہ ذیقعدہ سنہ ۱۳۲۲ھ مطابق ۳۱ جنوری سنہ ۱۹۰۵ء

مطبع نامی واقع لکھنؤ میں طبع ہوئی

فہرست مباحث حصۂ اول کتاب الکلام علی فلسفۃ الاسلام

التماس

اِس کتاب الکلام علی فلسفۃ الاسلام میں اون فلسفہ کا مین نے جواب لکھا ہے جو دین اسلام کے خلاف ہے خواہ وہ فلسفہ قدیم ہو یا جدید ہو فلسفہ قدیم میں اکثر مسائل مین میری ماخذ اس کتاب میں کتب و رسائل حکیم ابو علی ابن سینا اور کتب امام فخر الدین رازی اور کتب و رسائل حکیم محقق نصیر الدین طوسی اور شرح مواقف سید شریف جرجانی اور شرح مقاصد علامہ تفتازانی اور رسالہ بعض علمائے نوبخت اثنے عشرے اور کتب علامہ حلی اور کتاب نہج المسترشدین فاضل مقداد اور کتاب احقاق الحق علامہ قاضی نور اللہ شوستری اور کتاب علامہ سید دلدار علی صاحب لکھنوی اور کتاب حدیث کافی رئیس المحدثین محمد ابن یعقوب کلینی اور شرح کافی صدر المتالہین ملا صدر الدین شیرازی ہیں۔ اور فلسفہ جدیدہ میں میرا ماخذ بعض کتب و رسائل مطبوعہ مصر و بیروت و ایران ہیں جو وہاں کے علماء کی تصنیف ہیں عربی داں واقف ہیں کہ عربی زبان میں کسقدر اختصار کی گنجایش ہے۔ مگر مینے اردو زبان میں اون عربی کتابوں کا خلاصہ و لب لباب جو طول و طویل عبارات میں بڑے بڑے مجلدات عربی زبان مین بیان ہوتے ہین نہایت اختصار کے ساتھ اِس غرض سے مہیا کیا ہے کہ جواد کیار

عربی زبان اور فلسفہ مذہبی اچھی طرح نہیں جانتے اور اپنے عقائد کی دلیل سے پختگی
چاہتے ہوں اون کے عقیدے پختہ ہوں اور جو غیر عربی داں نجات آخرت کے طالب
ہوں اونکو ہر مذہب کی حقیقت معلوم ہو اور ساتھ اوس کے اون کے امور ترقی معاش
دنیاوی میں کسی قسم کا خلل نہ واقع ہو جسکی ضرورت تمام عقلاء قوم میں تسلیم ہو چکی ہے
اور وہ مسلمان طالب علم جو انگریزی میں علوم پڑہتے ہیں اون کے عقائد کی حفاظت
ہو اس لئے کہ عربی زبان کے فلسفہ کی تکمیل سے بوجہ ضروریات زمانہ وہ مجبور ہیں اور بہت سے مراحل
زندگی متعلق زندگی دنیا اونکو طے کرنا ہیں اور اون قوموں سے اونکو مقابلہ کرتا ہے جو تعداد و دولت میں
اونسے بہت زیادہ ہیں اور علمی ترقی میں بہی اونکا قدم مسلمانوں سے بہت آگے بڑہ گیا ہے
میرے نزدیک اس میری مختصر کتاب کے غور سے پڑہنے کے بعد جو خلاصہ ولب لباب بڑی
بڑی کتابوں کا ہے۔ اوس فلسفہ کی کوئی حقیقت کسی عقلمند کی نظر میں باقی نہ رہے گی جو
دین اسلام کے خلاف ہے۔ یہ میری ہی رائے نہیں ہے بلکہ بعض محققین اہل یورپ کی بہی اسکے
قریب قریب رائے ہے وہ کہتے ہیں کہ اہل اسلام نے اپنے مذہب کے خلاف فلسفہ کا خوب مقابلہ کیا ہے
میرے قول کی تصدیق میری اس کتاب کے دیکھنے سے ہوگی اسلیئے کہ حکماء یونان کے فلسفہ کا جو
مقابلہ متکلمین اہل اسلام نے کیا ہے اس کتاب میں مینے داخل کیا ہے کہ اہل علم انگریزی
داں اور اردو داں حضرات دیکہیں کہ مسلمانوں نے فلسفہ حکماء یونان کا کیا مقابلہ
کیا ہے اور اس زمانہ میں جو شے فلسفہ جدید کے نام سے موسوم ہے اور مسلمانوں کے
مذہب کے خلاف کہا جاتا ہے اوسکا مقابلہ مسلمان کیا کرتے ہیں جہانتک

میری عقل نے رسائی کی ہے میں نے اکثر مقامات میں خود ہی استدلال کیا ہے اور اپنی عقل سے محض اعانت امر حق و واقعی کی غرض سے فیصلہ کیا ہے مگر ہر شخص کے لیئے وہی فیصلہ قطعی ہے جو اوسکی عقل کرے۔ اور بعد مقابلہ دلائل فریقین جو فیصلہ وہ شخص کرے گا جو دل سے امر حق و واقع کا طالب ہے وہ خدا کے سامنے اوسکے لیئے حجت ہوگا بلکہ وہی مطابق واقع ہوگا۔ اسلیئے کہ تحقیقات کی حد امکان بشری سے زائد نہیں ہوسکتی میرے نزدیک یہ ممکن نہیں ہے کہ کوئی شخص امر حق کی طلب میں کوشش کرے اور امر حق اوسکو دستیاب نہو اگرچہ وہ کوشش کیسی ہی تھوڑی ہو مگر بلا تعصب و طرفداری اور بلا خیال ناموری اور منفعت مالی ہو میرا اعتقاد تو یہ ہے کہ خدا اوسکی مدد ضرور کرتا ہے۔ جو خدا سے صدق دل سے اعانت کا طالب ہو اور قرآن مجید کی آیۃ والذین جاھدوا فینا لنھدینھم سبلنا[1] سے بخوبی یہ امر ثابت ہے۔

اور مجھے اس امر کا خیال بعد طبع کتاب پیدا ہوا ہے کہ میری کم محنتی اور مصحح صاحب کی کمی مہربانی کے سبب سے اس کتاب میں بہت سی غلطیاں معمول سے زیادہ ہونگے بلکہ شاید تکرار بعض مضامین میں بھی ہو جیسا کہ مجھکو

---

[1] ترجمہ جو لوگ ہمارے امر میں کوشش کریں گے ہم ضرور اون کو اپنی راہونکی جانب ہدایت کریں گے ۱۲۔ منہ۔

دوسرے کلام کے بعض اون صفحات کے پروف کے دیکھنے سے شبہ ہوتا ہے جو میری نظر سے اتفاقاً گذرے ہیں۔ میں نے روپیہ کے صرف میں امکان کمی نہیں کی ہے مگر میری تقصیر ضرور ہے جس سے اہل علم حضرات کو اصلاح کی تکلیف ہوگی اور کم استعداد طالب علم صاحبان کو زیادہ تکلیف ہوگی۔ اس کا علاج بجز اسکے کچھ نہیں ہے کہ ناظرین سے معذرت کروں اور اگر یہ کتاب اہل علم حضرات غیر عربی والوں کے لیے پسند فرماویں تو اس کتاب کو نظر ثانی کے بعد پھر چھپوا دوں۔ مجھے امید ہے کہ ناظرین کتاب میری معذرت کو قبول کر کے مجھے ممنون کرینگے اور اللہ تعالے سے التجا ہے کہ وہ اس کام کی تکمیل میں میری اعانت فرمائے

مجھے اس کتاب سے نفع مالی مطلوب نہیں ہے اسلیئے اعلان کرتا ہوں کہ یہ کتاب بلا قیمت اہل علم شائقین کے نذر ہوگی جو صاحب اس کتاب کو طلب کرنا چاہیں وہ ان سے طلب کریں

لکھنؤ۔ محلہ ڈیوڑھی آغا میر مکان رضا حسین خاں حکیم مرزا آغا حسین صاحب۔ یا۔ سردار مرزا صاحب۔

رضا حسین

مطبع احمدی علیگڈھ

وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

الحمد للہ والمنہ کہ تمام وکمال حکمت وکلام کی جدید کتاب نایاب و لاجواب مفیدِ خاص و عام یعنی

(حصہ اول)

الکلام علیٰ فلسفۃ الاسلام

(جو زبان اردو مین ایک ایسی اوّل کتاب ہی)

جسمین تفصیل کے ساتھ حکمت و کلام کی تمام بحثین اور ہر فرقہ کی موافق و مخالف دلیلین ہین

نیز اونکی ضعف و قوت سے بلا تعصب و طرفداری بحث کی گئی ہی

مصنفہ حبر علّام ذو الریاستین جناب مولانا نواب شیخ محمد رضا حسین خان صاحب بہادر مدظلہ

بانی و لائف پریسیڈنٹ انجمن رفاہِ عام لکھنؤ

بعد حفظِ حقّ تالیف بارِ اوّل ماہِ ذیقعدہ سنہ ۱۳۲۲ھ مطابقِ ۳۱ جنوری سنہ ۱۹۰۵ء

مطبع نامی و فخر لکھنؤ مین طبع ہوئی

التماس

اس کتاب کے غیر مکمل مسودہ چند سال سے لکھے ہوئے پڑے تھے جن پر
کم فرصتی کی وجہ سے نظر ثانی کی بھی نوبت نہین آئی تھی بعض احباب کے اصرار سے
ایک غیر قابل اطمینان بین سے نظر کی اور اون کے اصرار سے بین نے
اس کتاب کی اشاعت پر اس خیال سے جرأت کی کہ ہماری زبان مین
ایسی کتاب کوئی نہین ہی جسمین بقدر ضرورت حکمت مذہبی مطابق فلسفہ عقلی ہو ایسی حالت
مین کچھ نہ ہونے سے ہونا بہتر ہی اور اس غرض سے کہ طالبان امر حق کو
اچھی طرح تحقیق کا موقع ملے جہانتک مجھسے ممکن ہوا ہی مین نے
یہ کوشش کی ہی کہ کسی فرقہ و مذہب کی قوی دلیلین اور جو اون پر
قابل لحاظ اعتراض ہوئے ہین اور اون کے عمدہ اور معقول جواب
جو میری نظر سے گذرے ہین یا میرے ذہن مین آئے ہین اس مختصر
کتاب مین فروگذاشت نہ ہون بلکہ اکثر ضروری مسائل مین جملہ احتمالات
اور اونکے جواب بھی لکھے ہین اور اس نظر سے کہ طالبان علوم کا وقت ضرورت سے
زیادہ صرف نہ ہو مین نے تا امکان حاجت سے زیادہ طول اور اختصار مخل مطلب سے
اجتناب کیا ہی اور جہانتک ہو سکا ہی اس امر مین بھی مین نے سعی کی ہی
کہ یہ کتاب عام فہم ہو تا کہ ہر طالب امر حق و واقع کو مطلوب تک پہونچنے مین آسانی ہو

(رضا حسین)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ الذی تفرد بوجوب الوجود وخلق الخلق بالکرم والجود
والصلوۃ والسلام علی اولیائہ سیما افضل خلقہ محمد ن المحمود
وآلہ المعصومین سیما علی مفخر کل موجود امّا بعد فیقول
عبد اللہ الراجی رحمۃ ربہ القوی رضا حسین ابن المولی الاعظم
والحبر الاکرم العارج الی معارج العرفان نواب شیخ بندہ علیخان
اعلی اللہ مقامہ فی دار الجنان انہ قد التمس منی اعزۃ الاخوان وسئلنی
اجلۃ الخلان ان ابرھن حقیقۃ الاسلام وابین حقائق سائر المذاھب والادیان
سالکا مسالک الحکماء والمتکلمین بالدلیل والبرھان فی لغۃ اھل لمتمدن
لانہ لیس فیھم تلک العلوم الا قلیل لا یشفی لعلیل لمن اراد النجاۃ
من خطرات التقلید واعرض عن جھالۃ العوام کما دل علیہ العقل
وقواعد الاسلام فاجبت لھم راجیا من اللہ ولی الخیرات العفو عن السیأت
مع تضاعف الحسنات فلخصت مسائل الحکمۃ والکلام وسمیتھا
الکلام علی فلسفۃ الاسلام وبہ استعین وھو الموفق وخیر معین

فاقول عقل انسانی مین دو قوتین ہین ایک قوت نظری۔ دوسری قوت عملی
قوت نظری سے بقدر طاقت بشری انسان علم حقائق اشیاء حاصل کرسکتا ہی
اور قوت عملی سے انسان ایسے اخلاق وعادات درست کرسکتا ہی جس سے انسان کے
امور معاش ومعاد کی اصلاح بہترین طریقہ سے ہو اول عقل نظری۔
دوم عقل عملی کہلاتی ہی عقل عملی جب عمدہ عادتون سے تکمیل پاتی ہی تو
اُردو مین اُسکا عقل اخلاقی سے موسوم ہونا مناسب ہی اس عقل کے موافق
عمل کرنے سے انسان مستحق مدح وثناء دنیا ومستوجب ثواب آخرت ہوتا ہی
اور اوسکے خلاف عمل کرنے سے انسان مستحق اہانت ومذمت دنیا وعذاب
آخرت ہوتا ہی اور کمال قوت نظری وہ ہی کہ انسان کو اوسقدر علم حقایق
اشیاء جس حیثیت سے وہ واقع مین موجود ہین حاصل ہو جسکا حاصل کرنا بشر کو
ممکن ہی۔ اور کمال قوت عملی اور اخلاقی ہیئت عقل عملی کا استحکام ہی
جو افراط وتفریط کے درمیان مین ہی یہ اخلاقی ہیئت شرع وحکمت سے
مطلوب ہی اور عرف اہل دانش وتمیز اور اصطلاح اہل شریعت مین عربی مین
ملکہ عدالت سے موسوم ہی اور اُردو مین ملکہ انسانیت وشرافت اُس سے
عبارت ہی حکمت سے مراد علم احوال موجودات مطابق واقع ہے اور وہ
باعتبار قوۃ نظری وقوۃ عملی دو قسمون مین منقسم ہوتی ہی ایک حکمت نظری
دوسری حکمت عملی حکمت نظری وہ ہی جسکو ہماری قدرت واختیار سے تعلق نہو

اور غرض اوس سے محض حصول علم ہی جس طرح ہمکو علم زمین و آسمان وغیرہ کا
حاصل ہوتا ہی - اور حکمت عملی وہ ہی جسکو ہماری قدرت و اختیار سے تعلق ہو
اور غرض اوس سے محض حصول علم ہی نہ ہو بلکہ اوس سے غرض یہ ہو کہ
علم کے مطابق عمل بھی کیا جاوے تاکہ امور معاش و معاد مین بہترین
طریقہ سے اصلاح ہو پس غایت حکمت یہ ہی کہ انسان اوس مرتبہ کمال انسانی
کو حاصل کرے جو انسان کے لیے ممکن ہی اور اوس مرتبہ کمال مسرت و لذت تک
پہونچے جسکا وہ اپنی فطرت سے شائق و طالب ہی حکمت نظری مین علم الٰہی
و کلام طبعیات و ریاضیات ہین اور حکمت عملی مین علم تہذیب اخلاق و تدبیر
منزل و سیاست مدن ہین علم تہذیب اخلاق وہ ہی جو بالانفراد ہر ہر شخص کے
متعلق ہو اور علم تدبیر منزل وہ ہی جو اون چند اشخاص سے متعلق ہو جو
ایک ساتھ ایک گھر مین بشراکت رہتے ہون اور علم سیاست مدن وہ ہی
جنکا تعلق اون اشخاص سے ہو جو کسی شہر یا ملک مین رہتے ہون اگر یہ علوم
خدا کی جانب سے ہون تو ناموس الٰہی اور فقہ سے موسوم ہوتے ہین -
دوسری قسم سے تقسیم علم حکمت اہل تمیز کے نزدیک اس طرح ہوتی ہی کہ ایک حصہ مین
مبادی و مقدمات کا بیان ہوتا ہی دوسرے حصہ مین اصل مقاصد و مطالب سے
بحث ہوتی ہی اسلیے مین نے اس کتاب کو سات حصون مین منقسم کیا اول حصہ مین
مقدمات مثل امور عامہ اور جواہر و اعراض و حدوث عالم سے بحث کی ہی اور

دوسرے حصہ مین اثبات خدا اور تیسرے حصہ مین خدا کا عدل ور چوتھے حصہ مین نبوت اور پانچوین حصہ مین بحث امامت چھٹے حصہ مین بحث معاد اور ساتوین حصہ مین حکمت اخلاق سے بحث کی ہی اور ہر حصہ کو کلام سے نامزد کیا ہی۔

البرہان علی ضرورۃ الحکمۃ

جبکہ ترقی وکمال کی جانب قوت نظری عقل انسانی کی حرکت کا یہ طریقہ فطرت انسانی مین ہی کہ مطلوب مجہول کے حاصل کرنے کے لیے اون معلومات سابقہ کی ترتیب بجا دے جنکو خاص درمیانی[1] تعلق مطلوب مجہول کی ساتھ ہی اور وہ دلیل سی موسوم ہوتی ہی اور انسان اپنی فطرت سے ہر شے کے ثبوت مین دلیل کا طالب ہی پس دلیل سے ضرورت حکمت کا بیان مناسب ہی۔ بیان اوسکا یہ ہی کہ ضروری اور واجب فعل ہر شخص اوسکو جانتا ہی جسکی ترک مین خوف ضرر ہو اور اوسکے عمل مین لانے سے خوف ضرر رفع ہوتا ہو جیسا کہ ہر شخص کے بیان سے ظاہر اور علم وجدانی سے ہر انسان کو بالبداہت معلوم ہی اور جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ علم حکمت نظری سے انسان بقدر طاقت بشری نافع و مضر اشیا سے واقف ہو سکتا ہی اور قوت عملی کی تکمیل سے انسان ہر ضرر سے محفوظ رہ سکتا ہی اور اس تمام وکمال لذت و مسرت کو حاصل کر سکتا ہی جسکا حاصل کرنا انسان کے لیے ممکن ہی اور ان دونون قوتون کی تکمیل بدون علم حکمت کے ممکن نہین ہی

[1] اگرچہ قید تعلق درمیانی علمائے نہین لگائی ہی مگر میری رائے مین یہ قید ضرور رہی جیسا کہ اوپر کیا پوشیدہ نہین ہے ۱۲ منہ

پس یہ امر ثابت ہی کہ ہر فرد بشر پر حکمت کا حاصل کرنا حکم عقل سے واجب ہی
کیونکہ اوس کے ترک مین خوف ضرر ہی اور اوسکے حاصل کرنے سے خوف ضرر
دفع ہوتا ہی اور دفع ضرر عقلاً واجب ہی اور انسان وہ منافع عظیم اوس سے
حاصل کرسکتا ہی جسکا حاصل کرنا بجز حکمت کے حاصل کرنے کے کسی اور ذریعہ
سے ممکن نہین ہی اور جبکہ وہ حکمت جسکا نفع محض زندگانی دنیا پر موقوف ہی
ناقص و ناتمام ہی کیونکہ دفع خوف آخرت کے لیے وہ کافی نہین ہی حالانکہ خوف
آخرت معقول وجہ سے موجود ہی کیونکہ بے شمار جماعت انسان جن مین کثرت سے
عقلا بھی شامل ہین اونکا اعتقاد یہ ہی کہ انسان کے لیئے بعد موت ایک
دوامی زندگی ہی اور عالم آخرت مین ہمیشہ اوسکو بسر کرنا ہی اور اوسکو اوس
عالم مین یا ایسے سخت آلام کا سامنا ہی جنکے مثل دنیا مین آلام نہین ہین یا
وہ مسرت ولذت ہی جو تمام شوائب آلام سے پاک ہی جسکے لیئے انقطاع و زوال
نہین ہی اور حکمت دین اسلیئے تمام وکامل ہی کہ اوس سے خوف دنیا و آخرت دونون
دفع ہوتا ہی پس اوس علم حکمت کا اقتصار جسکا وجوب دلیل و برہان سے
ثابت ہی حکمت دین پر ہوتا ہی۔ اس حکم عقلی کے قاعدہ سے ہر ایک علم جسکی
ضرورت انسان کو ہو اوسکا حاصل کرنا انسان کو واجب ہی اور قدر واجب
جسکا حاصل کرنا ہر شخص عاقل و بالغ پر قطعاً ثابت ہی حکمت نظریہ مین وہ علم ہی
جس سے نجات آخرت کی اُمید ہو اور وہ علم کلام ہی جس سے عقائد مذہبی

یقینی دلیلون سے ثابت ہوتے ہین اوسکی ضرورت اسلیے ہی کہ انسان تقلید مین مبتلا نہو کیونکہ تقلید سے ظن حاصل ہوتا ہی اور ظن سے خوف دور نہین ہوتا اور حکمت عملیہ مین وہ علوم ہین جنکی احتیاج انسان کو اصلاح امور معیشت و باہمی معاشرت و مشارکت کے لیے ہوتی ہے جنسے انسان کو تمام زندگی کی ضروریات کا سرانجام بلاخوف مذمت عقلاء و مواخذہ آخرت ہوتا ہی اس مطلب کے جانب امیر المومنین علی مرتضی علیہ الاف التحیۃ والثناء نے نہایت عمدگی سے اشارہ فرمایا ہی اور وہ یہ ہی رحم اللہ امرأ اخذ لنفسہ واستعد لرمسہ وعلم انہ من این وفی این والی این یعنی خدا رحم کرے اوس شخص پر جو اپنے نفس کے لیے بھلائی کا انتظام کرے اور اپنی خوابگاہ کے لیے آمادہ رہے اور جانے کہ کہان سے آیا ہی اور کہان ہی اور کہان جائیگا یعنے کمال قوت نظری و عملی وہ معتبر ہی کہ جس سے انسان کی ضروریات زندگانی دنیا کا انتظام ہو اور خودشناسی اور خداشناسی سے انسان کی نجات معاد کا انصرام ہو۔

بحث اول واجبات

حکمت دین مین اول واجبات و اہم ضروریات اصل اصول مذاہب و ادیان یعنی خداوند عالم کی معرفت مین نظر و فکر کرنا ہی جس کے ترک سے انسان کو عظیم ترین ضرر کا خوف ہی کیونکہ بیشمار انسان فطرت عقل انسانی سے اور کثرت سے عقلاء دلیل و برہان سے صانع عالم کے وجود کے

اس اعتقاد کے ساتھ قائل ہین کہ صانع و مالک عالم موجود ہی اور وہ صاحب حکومت و اقتدار ہی۔ وقاہر ہی ہر شے اوسکی مخلوق اور مملوک ہی ہر شخص اپنے افعال کا اوسکی جانب سے ذمہ دار ہی ہر نیک فعل کی جزا اور بد فعل کی سزا اوسکی جانب سے معین ہی جو بندہ اوسکی حکومت کا منکر اوسکی نعمتوں کا کافر اوسکے فرمان سے منحرف ہوگا وہ سخت ترین عذاب اور عقاب کا مستوجب ہوگا اور فرمان بردار بندہ دوامی راحت اور آرام ابدی و مسرت سرمدی سے ہمکنار ہوگا پس معرفت الٰہی مین نظر و فکر نہ کرنے مین ایسا خوف ظاہر ہی جو عقل کے نزدیک لائق اعتبار ہی کم سے کم اسقدر ضرور ہی کہ جب بہت سے عقلاء صانع عالم کے موجود ہونے اور اوسکی رضا و غضب کے قائل ہین پس قبل اسکے کہ انسان صانع عالم کے وجود اور اوسکے صفات و افعال کے دلائل مین نظر و فکر کرے یہ بات عقل کے نزدیک جائز بلکہ ہر صاحب عقل کو اس بات کا گمان غالب ضرور ہوگا کہ شاید باریتعالی موجود ہو اور اُسکے لئے غضب و رضا ہو اور انسان جہالت سے مستحق عذاب و عقاب قرار پاوے اور وہ نعمت راحت و آرام جو انسان کو عطا ہوئی ہے انسان سے لیجاوے اور ممکن ہی کہ انسان ہمیشہ قعر ندامت اور گرداب آفت و مصیبت مین مبتلا رہے امیر المومنین علی مرتضی علیہ السلام نے نہایت خوبی سے اس مطلب کو نظم مین ادا کیا ہی جہان کہا ہی

قال المنجم والطبیب کلاھما لن یبعث الاموات قلت الیکما ان صح قولکما فلست بخاسر او صح قولی فالخسار علیکما

یعنے منجم اور طبیب نے کہا کہ مردہ کبھی زندہ نہونگے مین نے جواب دیا کہ اگر تمھارا قول صحیح ہوا تو میرا کچھہ نہ بگڑیگا اور اگر میرا قول صحیح ہوا تو تمکو نقصان پہونچیگا اور گھاٹے مین ہوگے

الکلام الاول
فی المقدمات
بحث وجود وعدم

وجود اور عدم کا بدیہی علم ہر شخص کو حاصل ہی۔ مثلاً ہر شخص جانتا ہے کہ یہ شی ہی یا نہین۔ اول وجود ہی دوسرا عدم ہی اور جب وجود وعدم کا علم بدیہی ہی تو اونکی تعریف کی حاجت نہین ہی اور وجود کی تعریف بھی نہین ہو سکتی کیونکہ تعریف کسی شی کی بدون اسکے نہین ہوسکتی کہ اوسکا معرف اُس سے زیادہ معروف اور واضح ہو اور وجود سے زیادہ کوئی شی معروف اور واضح نہین ہی اور جو تعریفین وجود وعدم کی کی گئی ہین وہ سب فاسد ہین کیونکہ اوسنے دور لازم آتا ہی مثلاً یہ تعریف کہ وجود وہ ہی جو قدیم اور حادث سے منقسم ہوسکے اور عدم وہ ہی جو قدیم وحادث سے منقسم نہ ہوسکے یا وجود ثابت العین ہی اور عدم منفی العین ہی یا وجود وہ ہی جو فاعل یا منفعل ہو اور عدم وہ ہی جو فاعل یا منفعل نہ ہو یا وجود وہ ہی جس سے خبر دینا ممکن ہو اور عدم وہ ہی جس سے خبر دینا ممکن نہ ہو وجہ فساد اول تعریف یہ ہی کہ وجود کی تعریف اوس چیز سے کی گئی ہی جسکا پہچاننا وجود کے پہچاننے پر موقوف ہی کیونکہ قدیم وہ ہی جسکے وجود کے قبل عدم نہو اور حادث وہ ہی جسکے وجود کے پہلے عدم ہو پس قدیم وحادث

دونون کی تعریفون کے مفہوم کا جزو وجود ہی اور جزو کل پر مقدم ہوتا ہے لہذا
وجود کی معرفت اون دونون کے قبل لازم ہی مگر جب وجود کی تعریف مین
وہ دونون داخل کیئے گئے تو یہ امر لازم آیا کہ یہ دونون وجود پر مقدم ہون
پس دور کے لازم آنے سے تعریف باطل ہوئی دوسری تعریف بھی اسوجہ سے
باطل ہی کہ ثبوت اور وجود ایک شے ہے اسی طرح نفی و عدم بھی ایک ہی
شے ہے صرف لفظ کا اختلاف ہے پس یہ امر ظاہر ہے
کہ وجود کا سمجھنا وجود کے سمجھنے پر اور عدم کا سمجھنا عدم
کے سمجھنے پر موقوف ہی اور یہی دور ہی تیسری تعریف اسوجہ سے باطل ہی کہ
فاعل اوسے کہتے ہین جو وجود کا فائدہ دے اور منفعل اوسے کہتے ہین جو وجود کا
فائدہ حاصل کرے اس حالت مین بھی ظاہر ہی کہ اون دونونکا پہچاننا وجود
کے پہچاننے پر موقوف ہی چوتھی تعریف بھی اسوجہ سے باطل ہی کہ خبر دینا
امکان سے متصف ہوا ہی اور امکان سلب وجود عدم ہی پس امکان کا سمجھنا عدم کے سمجھنے پر
موقوف ہی اور یہ دور ہی امام فخر الدین رازی نے یہ گمان کیا ہی کہ وجود بدیہی التصور ہی مگر علم
بداہت کسبی ہی اور اسپر یہ استدلال کیا ہی کہ تصور اپنے وجود کا ہر شخص کے نزدیک بدیہی ہی اور وجود مطلق
اوسکا جزو ہی یعنی وجود مطلق وجود مقید کا جزو ہی کیونکہ عام خاص کا جزو
ہوتا ہی اور جب خاص یعنے اپنے وجود کا تصور بدیہی ہوا تو مطلق وجود
جو اوسکا جزو ہے وہ بھی بدیہی ہو گا کیونکہ اگر وجود کا تصور کسبی ہو

تو اپنے وجود کا تصور بھی کسبی ہو کیونکہ کل اپنے جزو پر موقوف ہوتا ہی اور جزو اوسکا بنابر فرض کے کسبی ہی اور جو شئے کسبی پر موقوف ہی وہ بھی کسبی ہے پس تصور اپنے وجود کا بھی کسبی ہوگا حالانکہ وہ بدیہی ہی پس خلاف مفروض لازم آیا اور وہ باطل ہی اس دلیل پر یہ اعتراض وارد کیا گیا ہی کہ یہ دلیل اس بات پر مبنی ہی کہ وجود مشترک ہو اور یہ مسئلہ نظری ہی اور اسی سبب سے اوسمین اختلاف واقع ہوا ہی دوسرا اعتراض یہ ہوا ہی کہ ہم نہین تسلیم کرتے کہ وجود مطلق وجود خاص کا جزو واقع ہوا ہی بلکہ وہ عرض عام ہی کیونکہ وہ بالتشکیک محمول ہی جیسا کہ تفصیلاً بیان ہوگا پس مطلق کا جزو ہونا ثابت نہ ہوا ۔ پس حق یہی ہی کہ جس طرح وجود و عدم کا علم بدیہی ہی اوسیطرح اونکے بدیہی ہونیکا علم بھی بدیہی ہی

وجود و عدم کے متعلق کئی مسئلہ ہین
اول مسئلہ اشتراک وجود ہی

قبل اسکے کہ بحث اشتراک وجود شروع کیجائے دو مقدمونکا بیان ضرور ہی

مقدمہ اول یہ ہی کہ اشتراک دو معنون مین منقسم ہی ایک لفظی اور دوسرا معنوی لفظی وہ ہی کہ ایک لفظ کئی معنون کے لیے علیحدہ علیحدہ موضوع ہو اور وہ معانی مختلف ہون جیسے لفظ عین کہ وہ آنکھ کے لیئے اور آفتاب کے لیئے اور چشمہ کے لیئے اور نفس شئے کے لیئے اور اسیطرح اور معنون کے لیئے وضع

کی گئی ہی اور یہ معانی مختلف ہین اور اشتراک معنوی یہ ہی کہ ایک معنی امور
کثیرہ مین مشترک ہون جو امور باہم مخالف ہون جیسے معنی حیوان ہی کہ وہ
معنی واحد ہی جس سے مراد وہ جسم ہی جو حس رکھتا ہو اور ارادہ سے متحرک ہو
یہ معنی انسان اور فرس اور بقر اور حمار جو افراد مختلف ہین اون سب مین
پائے جاتے ہین اور ہر فرد پر بھی صادق آتے ہین مثلاً کہا جاتا ہے کہ وہ جسم
حساس ہی اور متحرک بالارادہ ہی اور جب کوئی مخصص اس معنی مین ملایا جاتا ہی
تو مجموعہ اس معنی کا اور مخصص ملکر اقسام مذکورہ کے اقسام مین سے ایک قسم
ہوجاتا ہی مثلاً صاہل کی قید سے فرس ہوگیا ناہق کی قید سے حمار ہوگیا ناطق
کی قید سے انسان ہوگیا وعلی ہذا القیاس دوسرا مقدمہ یہ ہی کہ وہ مشترک
جسمین اشتراک معنوی ہو اوسکی دو قسمین ہین ایک یہ کہ اوسکا صدق اوسکے
افراد پر ایک طور پر ہو جیسے حیوان کہ اوسکا صدق بقر غنم انسان پر یکسان ہی
بغیر اسبا کے کہ کسی مین حیوان کا صدق قوی ہو اور کسی مین ضعیف ہو یا کسی
مین صدق قدیم ہو اور کسی پر یہ صدق حادث ہو ایسا کلی متواطی سے نامزد
ہوتا ہی یہ نام مشتق تواطؤ سے ہی جسکے معنی موافق کے ہین اور وجہ تسمیہ اوسکی
یہی ہی کہ اوسکے افراد اوس کلی کے مصداق ہوتی ہین جو موافق ہوتی ہین
دوسری قسم یہ ہی کہ بعض افراد مین اوس کلی کا صدق شدید ہو اور بعض مین
ضعیف ہو یا بعض مین بعض سے اقدم پایا جاوے یا اولی ہو کے پایا جاوے

جس طرح بیاض کیونکہ یہ امر واضح ہی کہ سپیدی ہاتھی دانت مین شدید ہی
اور برف مین بہ نسبت اوسکے ضعیف ہی اگرچہ دونون سپیدی مین مشترک ہین
اور جیسے تحیز بہ نسبت جوہر کے ہے کہ جوہر مین تحیز بہ نسبت عرض کے اقدم ہی
اسی کلی کو مشکک یا شکاک کہتے ہین کیونکہ نظر کرنیوالا اگر جہت اختلاف
کی طرف نظر کریگا تو اوسے وہم اشتراک لفظی کا ہوگا اور اگر نظر جہت صدق
کی طرف کریگا تو وہم تواطو اور اشتراک معنوی کا ہوگا پس ناظر بسبب ان
دونون جہتون کے شک مین پڑجاویگا لہذا اسے شکاک کہتے ہین اسی کلی
کے لوازم سے یہ بات ہی کہ اپنے ماتحت چیزون کا ذاتی نہین ہوتا۔ جب مقدمات
طی ہوچکے تو جاننا چاہیے کہ اس امر مین لوگون مین اختلاف ہوا ہی کہ وجود
محمول ہوتا ہی تو آیا اشتراک لفظی کی وجہ سے یا اشتراک معنوی کی وجہ سے
ابو الحسین بصری نے اور ابو الحسن اشعری نے امر اول کو اختیار کیا ہے کیونکہ
اونکے نزدیک وجود ہر ماہیت کا نفس ماہیت ہی ماہیت پر زائد نہین ہی تاکہ مشترک ہو
ہان اگر مشارکت ہوگی تو لفظ ہی مین ہوگی اسکے غیر مین نہ ہوگی اور اس
قول کا ضعف اور اسکی دلیل کا ضعف بیان ہوگا۔ اور حکمار اور ابو ہاشم
اور وہ معتزلہ جو اوسکے تابع ہین اور جمہور اشاعرہ نے مذہب ثانی کو اختیار
کیا ہی پھر جو لوگ اشتراک معنوی کے قائل ہین اونمین اختلاف واقع ہوا ہی
حکمار تو یہ کہتے ہین کہ وہ بالتشکیک محمول ہی یعنے بعض افراد پر صدق اوسکا

بعض سے اولی ہی اور ابوہاشم اور اوسکے تابعین اور اثیر الدین ابھری یہ کہتے ہین
کہ نہین یہ کلی مشکک نہین بلکہ متواطی ہی یعنے اُسکا صدق اسکے افراد پر ایک طرح
سے ہی اکثر محققین مثل علامۂ حلی اور محقق طوسی نے حکماء کا مذہب اختیار کیا ہی
اور اس مذہب پر دلیل دو طریقون سے قائم ہوئی ہی اول طریقہ یہ ہے کہ
وجود قابل تقسیم معنوی ہی یہ اول مقدمہ دلیل ہی اور جو چیز تقسیم معنوی کے
قابل ہوتی ہی وہ مشترک ہوتی ہی یہ دوسرا مقدمہ ہی نتیجہ یہ نکلا کہ وجود مشترک ہی
مقدمۂ اول کا ثبوت یہ ہی کہ ہم تقسیم واجب اور ممکن کی طرف کرتے ہین یعنی
ہم کہتے ہین کہ وہ وجود واجب ہی اور وہ وجود ممکن ہی اور جس طرح وجود واجب
اور ممکن کی طرف منقسم ہوتا ہی اوسی طرح ذہنی اور خارجی اور جوہر اور عرض
کی طرف منقسم ہوتا ہی اور یہ تقسیمین وہ ہین جنھین عقل قبول کرتی ہی جس طرح
حیوان کی تقسیم انسان اور فرس اور دیگر افراد کی طرف ہوتی ہی پس ثابت
ہوا کہ وجود قابل تقسیم ہی۔ اور مقدمۂ ثانی کا ثبوت یہ ہی کہ تقسیم اسبات کا نام ہی
کہ جس پر کلی صادق آتا ہی اولکا ذکر فصلون کے ساتھ یا اون چیزون کے ساتھ
جو فصلون کے ساتھ ہوتی ہین صحیح ہو بیان اوسکا یہ ہی کہ جب ہم کسی قابل
تقسیم مقسم کو لیکر تقسیم کرنا چاہتے ہین تو اوسمین جب مخصص کو ملاتے ہین تو
اوس سے ایک قسم حاصل ہوتی ہی پھر اسی طرح ہم پھر مقسم کو لیتے ہین اور ایک
دوسرا مخصص اوسمین ملاتے ہین تو اوس سے ایک دوسری قسم حاصل ہوجاتی ہی

اسی طرح مقسم مین مخصص ملتے جاتے ہین اور قسمین بنتی جاتی ہین یہانتک کہ قسمین
ختم ہوجاتی ہین جس طرح حیوان بہ نسبت انسان اور غیرانسان کے اور اسی
سبب سے حیوان انسان اور پتھر کی جانب منقسم نہین ہوتا کیونکہ وہ ان دونون
مین مشترک نہین ہی اور اسمین کوئی شک نہین کہ مورد قسمت مقدمۂ اولیٰ مین
وجود ہی پس وجود مشترک ہوگا- اگر کوئی معترض یہ کہے کہ یہ امر کیون نہین
ہوسکتا کہ مقسم لفظ موجود ہو پس اشتراک اسوقت لفظی ہوگا اور جب مشترک لفظی ہوا
تو تمھارا مطلب جو اشتراک معنوی تھا وہ نہ ثابت ہوا- اسکے جواب مین ہم کہین گے
کہ اشتراک معنوی ضرور ہی کیونکہ جب وضع لفظی سے ہم قطع نظر کرکے تقسیم کرین گے
تو بجز اشتراک معنوی کے چارہ نہ ہوگا دوسری دلیل یہ ہی کہ منفی امر واحد ہی اور جب
منفی امر واحد ہی تو موجود بھی واحد مشترک ہوگا- اس دلیل کا مقدمۂ اول اس سے
ثابت ہی کہ عدم مین تعدد نہین ہی کیونکہ اگر عدم مین تعدد ہوتا تو اوس کے
افراد متمائز ہوتے حالانکہ عدم مین تمائز نہین ہی کیونکہ تمیز اسبات کا نام ہی
کہ ایک ایسی صفت ایک شی کے لیے ثابت ہو جو دوسری شی کے لیے نہ ثابت ہو
اور صفت کا ثبوت موصوف کو چاہتا ہی حالانکہ کوئی شے عدم کی ثابت نہین ہے
جیساکہ بیان ہوگا اور جب متمائز نہ ہوگا تو امر واحد ہوگا اور یہی مطلوب ہی
اور دوسرا مقدمہ اس دلیل کا اس سے ثابت ہی کہ جب عدم واحد ہوا با وجود
اسبات کے کہ وہ وجود کی نقیض ہی پس واجب ہی کہ وجود بھی واحد ہو کیونکہ

اگر وجود واحد نہ ہو تو ضرور ہی کہ متعدد ہوگا اور اسوقت ہین تقسیم موجود اور معدوم مین منحصر نہ ہوگی کیونکہ ایسی حالت مین عقل اور ایک تیسری قسم کی طالب ہوگی اور وہ یہ ہی کہ شئے موجود دوسرے وجود سے ہو جو اس وجود کے علاوہ ہی کیونکہ یہ کلام وجود کے متعدد ہونے پر مبنی ہی مگر ہم قطعًا اس بات کو جانتے ہین کہ عقل کو یقین ہی کہ شئے وجود اور عدم مین منحصر ہے اور اگر ایسا نہ ہوتا تو ہم ایک دوسری قسم اور بھی تلاش کرتے پس اسوقت مین وجود معنی واحد ہوگا اور جب وہ کثیرین پر صادق آتا ہی پس مشترک ہی اور یہی مطلوب ہی۔ اگر معترض اسبات کو کہے کہ ہم اسبات کو نہین تسلیم کرتے کہ نفی امر واحد ہی بلکہ ہر امر کے لیئے ایک ایسی نفی ہی جو اوس سے خاص ہی اور وجود و عدم مین جو تردید واقع ہوتی ہی وہ یون ہوتی ہی کہ یہ شئے موجود بوجود خاص ہوگی یا یہ وجود خاص اوس سے منفی ہوگا اور یہ وہ سلب ہی جو خاص کا سلب ہی اور حصر اسوقت مین نہ باطل ہوگا۔ اسکا یہ جواب دیا گیا ہی کہ اچھا ہم نے تسلیم کیا کہ ہر ماہیت کا عدم اوسکے اوس وجود کے مقابل ہی جو اوس سے خاص ہی لیکن عدم مطلق اس خاص پر اور اوسکے غیر پر محمول ہی پس وہ مشترک ہوگا اور جب یہ مشترک ہوگا تو اسکے مقابل مین جو وجود ہی وہ بھی مشترک ہوگا اور یہ صحیح ہوگا کہ اس وجود کے ساتھ ہر وجود خاص پر حکم کیا جائے پس یہی امر اس قول سے { کہ وجود عام مشترک ہی } مراد ہے یعنی تردید یون ہوگی

کہ شے یا بوجود مطلق موجود ہوگی یا بعدم مطلق معدوم ہوگی پس وہی
بات ثابت ہوئی کہ وجود مشترک ہی۔

تحقیق

بیان سابق سے جب یہ بات معلوم ہوچکی کہ وجود ایک طبیعت کلی ہی جسمین
کسی قسم کی کثرت نہین مگر جب ماہیتون مین اوسکا عروض معتبر ہوگا تو
اوسمین کثرت پیدا ہوجائیگی کیونکہ عرض واحد کا حلول متعدد محلونمین محال ہی
پس یہ امر کلی ہر ہر وجود مین جو ماہیتون کے لیئے عارض ہوئی ہی موجود
ہوگا اور اوسی طرح ہر ہر ماہیت پر صادق آئیگا جس طرح کلی اپنی جزئیات پر
اور اون ماہیتون پر صادق آتا ہی جو ان وجودات کے معروض ہین اور
اوسیطرح صادق آئیگا جس طرح عارض معروض پر صادق آتا ہی مگر
ان موجودات عارضہ پر وہ بالتشکیک کہا جائیگا کیونکہ وجود کا صدق
اون موجودات پر مختلف ہی اسلیئے کہ علّت کا وجود طبیعت وجود کی ساتھ
وجود معلول سے اولی ہی اور اسیطرح جوہر کا وجود وجود عرض کے پہلے ہی
اور اسی طرح کی مثالین بہت ہین جنسے اختلاف صدق وجود ثابت ہی
یہی مراد حکماء کی اس قول سے ہی کہ وجود مقول بالتشکیک ہی پس حاصل
اس تقریر سے یہ ہی کہ ہر ماہیت کے لیئے دو وجود ہین ایک وہ وجود ہی
جو اوس سے خاص ہی اور اوسکے غیر سے مخالف ہی اور دوسرا وجود سب

ماہیتون مین مشترک ہی۔ دوسرا مسئلہ تعلق وجود و ماہیت ہی۔ ماہیت ما ہو سے
مشتق ہی جسکے معنی یہ ہین کہ وہ شئے کیا ہی اور ذات اور حقیقت کا بھی
اوسپر اطلاق ہوتا ہی اور جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ جو کلی اُن افراد کی
حقیقتون کی طرف منسوب ہوگا جو اوسکے تحت مین مندرج ہین تو چند
حالتون سے خالی نہین یا تو یہ عین اور نفس حقیقت افراد ہوگا جس طرح
انسانیت زید و عمرو بکر کی نسبت کیونکہ انسانیت زید و بکر مین ان کی
حقیقتون کا عین ہی اور اس کلی پر زیادتی صرف این اور وضع وغیرہ
اور اسی طرح اور عوارض کے سبب سے ہوتی ہی جو تشخص کے باعث ہوتی ہین
اور اگر ان عوارض سے قطع نظر کیجاوے تو یہ کلی سب اپنی افراد مین یکسان
پایا جاویگا یا وہ کلی جزو حقیقت افراد ہوگا جس طرح حیونیت بنسبت انسان
اور فرس اور اونکی امثال کی حیوانیت مین ہی کہ وہ اپنی افراد مین سے خواہ وہ
فرس ہو یا انسان ہو ہر ایک کی حقیقت کا جز ہی یا وہ کلی نہ عین حقیقت
افراد ہو نہ جزء حقیقت افراد ہو بلکہ حقیقت افراد سے بالکل خارج ہو جسطرح
چلنے والا یا ہنسنے والا بہ نسبت اون افراد کے جو اوسکے تحت مین داخل ہوتے ہین
یہ دونون امر حقیقت افراد سے خارج ہین جب یہ امر بیان ہو چکا تو ہم کہتے ہین
کہ وجود ایک ایسے معنی رکھتا ہی جو ماہیتون مین مشترک ہی تو یہ وجود ان
تینون حالتون سے خالی نہین یا تو اون ماہیتون کا عین ہوگا یا اونکا

جزء ہوگا یا نہ عین ہوگا نہ جزء ہوگا بلکہ خارج از حقیقت ہوگا اور ماہیت پر
زائد ہوگا ابو الحسن اشعری اور ابو الحسین بصری معتزلی اور ابن نوبخت اثنا عشری کا
مذہب یہ ہے کہ وجود عین ماہیات ہے عام اس سے کہ وہ ماہیت واجب ہو یا
ممکن ہو اور حکماء یہ کہتے ہیں کہ وجود عین ماہیات نہیں ہے بلکہ وجود ماہیت پر
زائد ہے لیکن یہ زیادتی وجود کی صرف ممکنات ہی کے لیے ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا
وجود زائد ماہیت پر نہیں ہے۔ جیسا کہ الٰہیات میں بیان ہوگا۔ اکثر محققین نے اللہ تعالیٰ کے وجود کی نسبت
اسی مذہب کو اختیار کیا ہے اور بعض معتزلہ و اشاعرہ کے نزدیک وجود ماہیت پر
زائد ہے عام اس سے کہ ماہیت واجب ہو یا ممکن ہو۔ ہاں قسم ثانی یعنی جزئیت
وجود کی طرف کسی نے چشم اعتبار سے نہیں دیکھا اور نہ قائل اُسکا معلوم
ہوا ہے مگر کتب کلام میں اس شق کے باطل ہونے پر دو دلیلیں منقول ہیں۔
اول یہ کہ اگر وجود جزء ماہیت ہوتا تو لازم آتا کہ واجب مرکب ہوتا اور لازم
باطل ہے جیسا کہ عنقریب آئیگا پس ملزوم بھی باطل ہے۔ اور ملازمت ظاہر ہے
کیونکہ وجود ماہیت واجب پر یقیناً صادق آتا ہے۔ دوسرے یہ کہ اگر وجود
ماہیتونکا جزء ہوتا تو ضرور ہے کہ ماہیتون سے پہلے ہوتا کیونکہ جزء کل پر وجود
ذہنی اور خارجی دونون میں مقدم ہوتا ہے اور لازم اور ملزوم دونونکا بطلان ظاہر ہے
حکماء کی دلیلین زیادتی وجود پر یہ ہین۔ اول یہ کہ اگر وجود زائد نہ ہوتا تو یا
فائدہ حمل نہ ہوتا اور یا خلاف فائدہ حمل لازم آتا اور یہ دونون امر باطل ہین

لہذا زائد نہ ہونا وجود کا ماہیت پر بھی باطل ہی۔

بیان ملازمت یہ ہی کہ ہم ماہیت پر یہ حکم کرتے ہین کہ ماہیت موجود ہی اور کبھی یہ حکم کرتے ہین کہ ماہیت معدوم ہی اور حکم اول سے ہم یہ بات سمجھتے ہین کہ ماہیت کے لیئے وجود ثابت ہی اور یہ ہمارا استفادہ اسبات پہ موقوف ہی کہ وجود ماہیت پر زائد ہو کیونکہ اگر وجود عین ماہیت ہو تو یہ قول کہ ماہیت موجود ہی بمنزلہ اس قول کے ہو جائے کہ ماہیت ماہیت ہی۔ کیونکہ فرض بھی ہی کہ وجود نفس ماہیت ہی پس کوئی فرق اس امر مین نہ ہوگا کہ ماہیت موجود ہی یا ماہیت ماہیت ہی۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہین کہ ہمارا یہ کہنا کہ ماہیت ماہیت ہی مفید نہین کیونکہ یہ خود شے کا اوسی شے پر حمل ہے جیسے کوئی کہے کہ انسان آدمی ہی پس اگر وجود ماہیت پر زائد نہ ہوتا تو فائدہ حاصل نہ ہوتا حالانکہ فائدہ حاصل ہوتا ہی۔ پس معلوم ہوا کہ وہ ماہیت پہ زائد ہی اسیطرح ہم اپنے اس قول سے کہ ماہیت معدوم ہی یہ سمجھتے ہین کہ وہ نہین ہی اس سے لازم آتا ہی کہ اگر وجود عین ماہیت ہو تو تناقض ہو جائیگا بیان اسکا یہ ہی اگر وجود عین ماہیت ہو تو ہمارا یہ کہنا کہ ماہیت معدوم ہی بمنزلہ اسکے ہوتا کہ ماہیت ماہیت نہین ہی کیونکہ کسی چیز پر عدم کا حکم کرنا اوس سے وجود کا سلب کرنا ہی پس یہ قول کہ ماہیت معدوم ہی بمنزلہ اسکے ہوگا کہ ماہیت موجود نہین حالانکہ وجود عین ماہیت فرض ہوا ہی۔ کیونکہ فرض یہ ہی کہ ماہیت اور وجود دونون ایک ہین

اور ایک کا سلب کرنا بعینہ دوسرے کا سلب کرنا ہوگا اور یہ تناقض ہی اور
بطلان لازم بیان ملازمت سے ظاہر ہی۔ دوسری دلیل یہ ہی کہ کبھی ہمکو
وجود کا تصور ہوتا ہی اور ذہن ماہیت سے غافل ہوتا ہی اور کبھی ماہیت کا
ہمکو تصور ہوتا ہی اور ذہن وجود سے غافل ہوتا ہی پس اگر ماہیت وجود کی
غیر نہ ہو تو لازم آتا ہی کہ کسی شئے کا تصور بدون اوسکے نفس کے تصور کے ہو
اور یہ محال ہی۔ حجت اون لوگون کی جو کہتے ہین کہ وجود نفس ماہیت ہی
یہ ہی کہ اگر وجود نفس ماہیت نہ ہو تو یا تسلسل لازم آئیگا یا وجود و عدم کا
اجتماع لازم آئیگا اور وہ دونون باطل ہین۔

بیان ملازمت۔ یہ ہی کہ اگر وجود ماہیت پر زائد ہوتا تو ماہیت کی صفت
ہوتا اور صفت موصوف سے قائم ہوا کرتی ہی پس وجود اسوقت مین ماہیت سے
قائم ہوگا لیکن وجود کا قیام ماہیت سے دو حال سے خالی نہین یا تو اسوقت
اسکا قیام ماہیت سے ہوگا جب ماہیت موجود ہو گی یا جب ماہیت معدوم ہو گی
اگر اول ہی تو تسلسل لازم آویگا کیونکہ جب وجود ماہیت سے قائم ہوا اور ماہیت
موجود تھی تو یہ امر جائز نہین کہ اسی وجود سے ماہیت کا وجود ہو کیونکہ اگر ایسا
ہوگا تو یہ امر لازم آئیگا کہ شئے اپنے نفس سے مشروط ہو پس کسی شئے کا اپنے نفس سے
مقدم ہونا لازم آئیگا کیونکہ وجود مین شرط کا مشروط سے مقدم ہونا واجب ہی
اور وہ محال ہی پس یہی امر باقی رہیگا کہ ماہیت دوسرے وجود سے موجود ہو

پس ہم اپنا کلام اس وجود ثانی کی طرف نقل کرینگے یہانتک کہ تسلسل لازم آئیگا اور وہ بھی محال ہی اور اگر ماہیت معدوم ہو گی تو یہ امر لازم آئیگا کہ وجود معدوم سے قائم ہو پس لازم آویگا کہ وجود اور عدم ایک مقام پر جمع ہو جاوین اور لازم کی دونون قسمین یعنی تسلسل اور اجتماع وجود و عدم باطل ہین اور یہ دونون باتین اوسیوقت لازم آتی ہین جب ماہیت پر وجود کو ہم زاید تسلیم کرین اور جب لازم محال ہی تو وہ مفروض جو مستلزم محال ہی وہ بھی محال ہو گا پس زائد ہونا وجود کا ماہیت پر باطل اور عین ماہیت ہونا ثابت ہو گیا اور یہی مطلوب ہی۔

اس دلیل کا جواب یہ ہی کہ یہ جو تم کہتے ہو کہ وجود جب ماہیت سے قائم ہو گا تو یا ماہیت موجود ہو گی یا معدوم تو ہم کہتے ہین کہ حصر باطل ہی کیونکہ اس جگہ ایک تیسری قسم ہی وہ یہ کہ وجود ماہیت سے قائم ہو دران حالیکہ ماہیت مرتبۂ اطلاق مین من حیث ہی ہی ہو یعنی نہ اوسمین اعتبار وجود ہو نہ اعتبار عدم ہو۔ بیان اسکا یہ ہی کہ ہم جسوقت کہتے ہین کہ وہ شی من حیث ہو ہو ہی تو اوس سے ہم اسبات کا ارادہ کرتے ہین کہ شے موجود ہی نہ باعتبار کسی دوسری چیز کے کہ جو اوسکے ساتھہ اوسکے اوصاف سے فرض کیجائے اور جب ہم یون کہتے ہین کہ شے اس حیثیت سے کہ وہ اس طرح ہے اوس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ شے ساتھ کسی وصف کے اپنے اوصاف سے

موجود ہی پس ماہیت ہماری اس قول مین دکہ یا وجود قائم ماہیت سے ہی
اور موجود ہی یا معدوم، ماخوذ ایک وصف کیساتھ ہی جو اوصاف ماہیت سے ہی
اور وصف یا وجود ہی یا عدم ہی لیکن اوسکے لیئے ایک دوسری حالت اسکے سوا ہی وہ
یہ کہ ماہیت پائی جاوے بغیر کسی اعتبار کے اور اسی اعتبار سے اوس سے وجود قائم ہو

تنبیہ

جب یہ بات معلوم ہوئی تو یہ بات جاننی چاہیے کہ وہ وجہ جس سے زیادتی
وجود پر استدلال کیا گیا ہی وہ صرف اسی بات پر دلالت کرتی ہے کہ
وجود ماہیت پر ذہن مین زائد ہی لیکن زیادتی وجود خارج مین اسپر کوئی
دلالت نہین ہی حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے تجرید مین اوسکی تصریح
کردی ہی۔ اور وہ یہ ہی کہ کوئی ماہیت خارج مین بدون وجود کے موجود
نہین ہوسکتی کیونکہ یہ بات ظاہر ہی کہ کوئی ماہیت بغیر اسباب کے کہ وجود سے
مقرون ہو خارج مین نہین پائی جاتی پس کیونکر وجود کی زیادتی خارج مین ہوسکتی ہے

تیسرا مسئلہ یہ ہی کہ موجود کی تین قسمین ہین۔ ایک قسم وہ ہی جو خارج اور
ذہن دونون مین موجود ہو جیسے زمین و آسمان وغیرہ جب ہم انکا تصور کرین۔
دوسری قسم وہ ہی جو خارج مین موجود ہو مگر ذہن مین موجود نہ ہو
جس طرح وہ موجودات ہین جو خارج مین موجود ہون مگر اونکا تصور ہمکو
نہین ہی تیسری قسم وہ ہی جو ذہن مین موجود ہی مگر خارج مین موجود

نہین ہی جس طرح پہاڑ یا قوت کا یا دریا پارہ کا جب اوسکا ہم تصور کرین
یہی حال معدوم کا ہی کہ ایک قسم معدوم کی وہ ہی کہ نہ وہ خارج مین موجود ہو
نہ ذہن مین موجود ہی جس طرح شریک جناب آلہی کیونکہ خارج مین تو اوسکا
موجود نہ ہونا ظاہر ہے اور نہ ذہن مین بھی وہ اسوقت موجود نہین ہوتا ہی
جب اوسکا ہم تصور نہ کرین دوسری قسم وہ ہی جو ذہن مین معدوم ہی
جس طرح زمین و آسمان وغیرہ جو خارج مین موجود ہین مگر ذہن مین معدوم ہین
جب تک ہم اونکا تصور نہ کرین - تیسری قسم وہ ہی جو خارج مین معدوم ہین
مگر ذہن مین موجود ہین جس طرح پہاڑ یا قوت کا جب اوسکا تصور کیا جاوے
واضح ہو کہ ایک گروہ نے وجود ذہنی کا انکار کیا ہے اور وہ غلطی پر خطا ہی
کیونکہ ہم بعض ایسے اشیا پر حکم ثبوت کا کرتے ہین جو خارج مین موجود نہین ہین
اور حکم ثبوت صفت مستلزم ثبوت موصوف ہے اور جب خارج مین وہ اشیائ
موجود نہین ہین تو ذہن مین موجود ہونگے اور یہی مطلوب ہی منکرین
وجود ذہنی یہ دلیل بیان کرتی ہین کہ اگر ذہن مین اشیاء موجود ہون تو جب
ہم تصور مثلاً آگ کا کرین تو آگ کی گرمی چاہیے ذہن مین موجود ہو
اور یہ باطل ہی اسلیئے کہ ذہن ایک ایسی شئے مجرد ہی جو گرمی اور سردی
کے قبول کرنے کے قابل نہین ہی اور اجتماع ضدین بھی لازم آتا ہی
یعنی ذہن گرمی اور سردی کو دونون کو ایک وقت مین قبول کرے مثلاً

ایک وقت مین ہم آگ اور برف دونون کا تصور کرین جواب اس دلیل کا یہ دیا گیا ہی کہ ذہن مین ماہیت آگ اور برف کی بعینہٖ نہین حاصل ہوتی بلکہ اوسکی صورت اور مثال حاصل ہوتی ہی اور مقتضی گرمی کی مثلاً حرارت خارجی آگ کی ہی پس اعتراض دفع ہی اور اجتماع ضدین کبھی نہین لازم آتا ہے۔

چوتھا مسئلہ یہ ہی کہ معتزلہ کہتے ہین کہ وجود و عدم کے درمیان مین ایک واسطہ ہی اور اوسکو حال سے تعبیر کرتے ہین وہ کہتے ہین کہ حال وہ ہی جسکو نہ موجود کہہ سکتے ہین نہ معدوم کہہ سکتے ہین اور نہ ماسوا اسکے متقابل چیزون سے وہ موصوف ہو سکتا ہی بلکہ وہ موجود کی صفت ہی۔

اس مذہب کی معرفت ایک مقدمہ کی تمہید پر موقوف ہی اور وہ یہ ہی کہ مفہوم کی دو قسمین ہین۔ ایک قسم یہ ہی کہ جو خود اسبات کی قابلیت رکھتا ہے کہ بلا دخل غیر اوسکا تصور ہو سکتا ہی جیسے جوہر ہی کہ اوسکے معنی یہی ہین کہ جو موجود اپنے نفس سے قائم ہو۔ دوسری قسم وہ ہی کہ جن کا تعقل بغیر اسبات کے کہ غیر کو دخل ہو ممکن نہ ہو جیسے شریک باری کیونکہ جب ہم نے کہا کہ باری کا کوئی شریک نہین ہی اوسکے معنی یہی ہوئے کہ کوئی موجود ایسا نہین ہی جسکی نسبت جناب باری کی جانب ویسی ہی ہو جیسی زید کی نسبت عمرو کی جانب باعتبار شرکت ہی پس ایسی شی کبھی معقول نہین ہو سکتی بجز اسبات کے کہ غیر کی نسبت قیاس کرکے تعقل اسکا کیا جاوے جب یہ مقدمہ قرار پا چکا تو یہ بات جاننی چاہیے کہ کوئی مفہوم اسبات سے

خالی نہوگا کہ یا تو وہ خود ہی بغیر اسبات کے کہ غیر کی طرف اسکا قیاس کیا جاوے سمجھ مین آتا ہو یا بدون اسکے کہ غیر کے ساتھہ اوسکا قیاس ہو سمجھ مین نہ آتا ہو قسم اول کو ثابت اور قسم ثانی کو منفی کہتے ہین قسم اول پر یا صفت وجود طاری ہوگی یا صفت عدم طاری ہوگی یا ان دونون مین سے کوئی صفت نہ طاری ہوگی پس اگر اوسپر صفت وجود طاری ہوگی تو وہ موجود ہے اور اگر صفت عدم طاری ہوگی تو وہ معدوم ہی اور اگر ان دونون مین سے کوئی صفت اوسپر نہ وارد ہو تو وہ حال ہی اور واسطہ ہی۔ معتزلہ نے اثبات حال پر دو طریقہ سے دو دلیلین پیش کی ہین اول طریق سے دلیل یہ ہی کہ وجود چونکہ ماہیت پر زائد ہی۔ لہذا ہم کہتے ہین کہ یہ وجود یا موجود ہوگا یا معدوم ہوگا یا نہ موجود ہوگا نہ معدوم ہوگا اور جب پہلے دونون شقین باطل ہین لہذا شق ثالث متعین ہی اور جب تیسری شق متعین ہوئی تو حال ثابت ہوگیا۔ **بطلان شق اول کی** وجہ یہ ہی کہ اگر وجود موجود ہو تو اوس وجود کے لیے بھی وجود ہوگا اور ہم اوس وجود مین اوسی طرح کلام کرینگے جس طرح وجود اول مین کلام کیا تھا یہانتک کہ تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہی اور دوسری شق اسوجہ سے باطل ہی کہ اگر وجود معدوم ہو تو لازم آتا ہی کہ شے اپنی نقیض یعنی مخالف سے متصف ہو اور یہ بھی محال ہی پس یہی شق بطلان سے محفوظ رہی کہ نہ وہ موجود ہی نہ معدوم ہی اور یہی حال ہی۔ دوسرے طریق سے اونکی دلیل یہ ہی کہ سواد اور بیاض دو امر ثابت ہین

جو لونیت مین اور رنگ ہونے مین مشترک ہین اور جو شے دو ثابت چیزون مین
مشترک ہوتی ہی وہ خود بھی ثابت ہوتی ہی لہذا لونیت جو سواد و بیاض مین
مشترک ہی وہ بھی ثابت ہوگی - پھر یہ امر بھی ضرور ہی کہ سواد بیاض سے ایک ایسے
امر کے سبب سے ممتاز ہوتا ہی جو ان دونون مین مشترک نہ ہو اور جو شی ان دونون مین
مشترک ہی اوسکے مغایر بھی ہو کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا تو دو دو نہ رہینگی - اور اسی شی
کی سبب سے جو ایک کو دوسرے سے تمیز دیتے ہی ہر ایک کو تمایز ہوگا - اور جب یہ قرار پایا تو ہم کہتے ہین
کہ یہ امر مشترک یعنی لونیت یا موجود ہوگی یا معدوم ہوگی یا نہ موجود ہوگی نہ معدوم ہوگی اول
دونون قسمین باطل ہین کیونکہ اس سے یہ بات لازم آتی ہی کہ ایک عرض دوسرے عرض سے قائم ہو یا
معدوم موجود کا جز قرار پائی اور یہ دونون امر باطل ہین جیسا کہ بیان ہوگا لزوم اول کا بیان
یہ ہی کہ لونیت سواد سے قائم ہی یا بیاض سے اور سواد و بیاض دونون عرض ہین
پس عرض کا عرض سے قیام لازم آیا - اور لزوم امر ثانی اس طرح ہے کہ جو شے
مشترک ہوتی ہی وہ جنس ہی اور جنس جز ہوا کرتی ہی پس اگر لونیت معدوم ہو
تو جز سواد و بیاض معدوم ہوگا اور جب جز معدوم ہوگا تو کل ضرور ہی معدوم
ہوگا پس سواد و بیاض عدمی ہونگے حالانکہ امر بالعکس ہے اور جب لونیت کا
معدوم ہونا اور موجود ہونا دونون امر باطل ٹھہرے تو تیسری قسم متعین ہوگی
اور یہی مطلوب ہی جواب ان دلیلون کے دو طرح سے دیئے گئے ہین ایک
جواب اجمالی دوسرا جواب تفصیلی - اجمالی جواب تو یہ ہی کہ یہ استدلال بمقابلہ

بدیہی ہی اور بدیہی کے مقابل مین دلیل اگر صحیح ہو تو امن وامان علم ویقین
سے اوٹھ جاوے اور یہی سفسطہ ہی اور وہ لائق سماعت نہین اسواسطے کہ ام
ضروری قابل تشکیک نہین۔

توضیح اس بیان کے یہ ہی کہ یہ ہر شخص جانتا ہی کہ شے یا موجود ہی یا معدوم ہی
اور موجود ومعدوم کے درمیان مین کوئی امر ایسا نہین ہی جسکا تصور ہو سکے
اور ایسی شے جسکا تصور نہ ہو سکے اوسپر عقل حکم نہین کرسکتی اور جسپر عقل حکم نہین
کرسکتی وہ امر غیر معقول ہی اور غیر معقول امر کا اثبات جہالت بے معنی ہی۔
اور جواب تفصیلی دو وجہوں سے دیا گیا ہے وجہ اول یہ ہی کہ یہ تقسیم فرضی جو
وجود مین کی گئی ہی کہ وہ یا موجود ہو گا یا معدوم الخ باطل ہی کیونکہ کسی شی کا
اپنے اور اپنے غیر کی جانب انقسام ممنوع اور باطل ہی اسلیے کہ یہ نہین کہا جاسکتا
کہ سواد یا سواد ہی یا بیاض ہے اسی طرح اس جگہ مقام بحث مین نہین کہا جاسکتا
کہ وجود یا موجود ہی یا معدوم۔ اور جب یہ تقسیم مذکور باطل ہوئی تو جو شی اِس
تقسیم سے ثابت کی گئی ہی وہ بھی باطل ہوگی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ہم
تسلیم کرتے ہین کہ وجود موجود ہی مگر یہ کہنا کہ پھر وجود کے لیے وجود ہو گا
اسکو ہم نہین تسلیم کرتے کیونکہ وجود وجود عین وجود ہی اور جب وجود
عین وجود ہو گا تو تسلسل نہین لازم آتا اسکی مثال محسوسات ظاہری
مین یون ہو سکتی ہی کہ کہا جاوے کہ ضو یا تاریک ہی یا روشن اگر تاریک ہے

تو لازم آویگا کہ شے اپنی نقیض سے متصف ہو اور اگر روشن ہی تو لازم آتا ہی
کہ ضوء کے لیے ضوء ہو پس ایسی حالت مین اسکا جواب یہی ہوگا کہ ضوء خود روشن ہی
اور یہ روشنی اوسکی ذاتی ہی نہ باعتبار کسی اور ضوء کے اور وجہ ثانی کا جواب بھی
دو طریقون سے دیا گیا ہی۔

اول یہ کہ ہم یہی اختیار کرتے ہین کہ لونیت ذہن مین موجود ہی کیونکہ
وہ ایک امر کلی ہی اور یہ امر طے پا چکا ہی کہ کلی کا وجود ذہن مین ہوتا ہی
جیسا کہ قریب اوسکا بیان ہوگا۔

دوسرا یہ کہ ہم اگر یہ تسلیم بھی کرین کہ لونیت خارج مین موجود ہی پھر بھی
کوئی محال لازم نہین آتا ہی اسواسطے کہ عرض عرض سے قائم ہوسکتا ہی
جیسے جلدی اور دیری جو دونون عرض ہین حرکت سے جو خود بھی عرض ہی
قائم ہین اور اسکی تحقیق بھی انشاء اللہ عنقریب آئیگی۔

پانچوان مسئلہ یہ ہی کہ موجود خارجی واجب و ممکن کی طرف منقسم ہوتا ہی
بیان اوسکا یہ ہی کہ موجود خارجی یا اوسکا وجود اوسی کی ذات سے ہوگا یعنی
اوسکی ذات اپنی وجود کے لیئے کافی ہو یا اوسکا وجود اپنے غیر کا محتاج ہوگا۔
اول واجب الوجود لذاتہ ہی اور دوسرا ممکن الوجود ہی واجب الوجود مین
لذاتہ کی قید اسلیئے ہی کہ واجب لغیرہ خارج ہو جائے کیونکہ واجب لغیرہ
فی نفسہ ممکن لذاتہ ہی جس طرح علت تامہ اگر کسی شے کی موجود ہو تو معلول کا

وجود واجب ہوتا ہی مگر یہ غیر کے سبب سے واجب ہوتا ہی اسلیئے کہ خود اسکا وجوب ذاتی نہین بلکہ علّت کی وجہ سے ہی اسیطرح معدوم کی تقسیم بھی ہی کہ معدوم خارجی کا عدم اگر اوسکی ذات کا مقتضا ہی یعنی اوسکی ذات اس بات کی مقتضی ہو کہ وہ وجود سے کسی طرح متصف نہ ہوسکے یعنی عقل اوسکے وجود کو تجویز ہی نہ کرسکے تو وہ ممتنع الوجود لذاتہ ہی۔ اور اگر عدم اسکا ذاتی نہ ہو تو وہ ممکن الوجود ہے۔ اول کی مثال شریک باری ہی یا دو چیزونکا ایک مکان مین ایک وقت مین جمع ہونا ہی اور دوسرے کی مثال کائنات کی وہ چیزین ہین جو بلحظہ بلحظہ عدم سے وجود کی طرف خارج ہوتی رہتی ہین قسم اول مین لذاتہ کی قید اسلیے ہی تاکہ وہ شے جو غیر کے سبب سے ممتنع ہی اور ذاتاً ممکن ہی ممتنع الوجود سے خارج ہوجاوے جس طرح معلول کا عدم اوسوقت مین جب علّت اوسکی معدوم ہو یہ عدم معلول کا اگرچہ ممکن ہی لیکہ یہ امکان اوسکا ذاتی ہی کیونکہ یہ اوسکا عدم علت کے نہونیکی وجہ سے واجب ہی اور یہ امتناع غیر کی وجہ سے ہی پس وجود اسی معلول کا ممکن لذاتہ اور ممتنع لغیرہ ہی اور قسم معدوم سے ممکن الوجود بھی ہی کیونکہ جب تک امکان سے متصف ہی معدوم ہوگا اوسکے لیے ثبوت بجز ذہن کے خارج مین نہین کیونکہ اگر ثبوت خارج مین ہو تو اوسکا وجود بھی خارج مین ہو جیسا کہ ابھی بیان ہوگا کہ وجود و ثبوت مین کوئی فرق نہین ہی پس جب وجود

اونکا خارج مین نہین ہی پس ثبوت بھی خارج مین نہ ہوگا۔
واضح ہو کہ بعض مشائخ معتزلہ مثل ابو علی جبائی اور اوسکے بیٹے اور ان دونون کے تابعین وجود و ثبوت مین تفرقہ کرتے ہین وہ کہتے ہین کہ ثبوت وجود اور عدم دونون سے عام ہی اور وجود و عدم دونون اخص ہین جو تحت مین اوس عام کے داخل ہین اور ثبوت کے مقابلہ مین نفی ہے پس اون لوگون کے نزدیک معدوم وقت عدم بھی ثابت ہی اور یہ ثبوت بھی خارج از ذہن ہی۔ ان لوگون نے اسبات پر اتفاق کرلیا ہی کہ جتنی ذاتین معدوم ہین اونکے اشخاص آپس مین متباین ہین اور ہر نوع سے جو چیزین ثابت ہین وہ غیر متناہی ہین کیونکہ فاعل کو اونکی ذات بنانے مین کوئی تاثیر نہین اور نہ اونکے وجودون مین کوئی دخل ہی بلکہ اوسکے موجود کرنے مین تاثیر کرتا ہے اور اسبات پر بھی اتفاق کرلیا ہے کہ یہ ذاتین عدم مین ذاتیت مین سب برابر ہین کیونکہ اسم ذات اون سب کو شامل ہی اور جو امتیاز بعض کو بعض سے ہی وہ صفات جنسی کے سبب سے ہی جیسے جوہر کے لیے جوہریت اور سواد کے لیے سوادیت یہ اونکی متفق علیہ ہی مگر ہان ابن عیاش نے اس امر کو کہا ہی کہ وہ ذاتین جو معدوم ہین صفات سے خالی ہین

واضح ہو کہ معتزلہ اسوجہ سے ایسے باطل امور کے قائل ہوئے ہین کہ اونکو وجود ذہنی سے غفلت ہوئی محققین کہتے ہین کہ ہمنے جب وجود ذہنی کی تحقیق

کرلی اور ہمنے اوسے صحیح و درست پایا تو یہ جہالتین ہم سے دور ہوگئین معدوم کے
ثبوت مین معتزلہ کی یہ دلیل ہے کہ معدوم متمیز ہی اور ہر متمیز ثابت ہی
پس نتیجہ یہ نکلا کہ معدوم ثابت ہی۔

پہلا مقدمہ چند وجہون سے ثابت ہی۔ اول یہ کہ ہم جانتے ہین کہ آفتاب
کل مشرق کی طرف سے طلوع کریگا اور یہ امر اسوقت معدوم ہی پس آفتاب کا
کل طالع ہونا ہمین معلوم ہی اور جو چیز معلوم ہوتی ہی وہ اوس سے متمیز
ہوتی ہے جو نہین معلوم ہوتی۔

دوسرے یہ کہ ہم بائین طرف حرکت کرنے مین اور داہنی طرف حرکت کرنے مین
اور آسمان کی طرف حرکت کرنے مین فرق جانتے ہین اور اسبات کا ہم حکم بھی
کرتے ہین کہ داہنی اور بائین حرکت پر ہم قادر ہین اور آسمان کی طرف حرکت
کرنے پر ہم قادر نہین اور یہ حکم کرنا بغیر اسبات کے کہ ایک کا امتیاز دوسرے سے ہو
ممکن نہین ہی۔ پس معدوم کا متمیز ہونا ثابت ہی۔

تیسرے یہ کہ وہ لذتین جو معدوم ہین ہم اونکا ارادہ کرتے ہین اور وہ
آلام جو معدوم ہین اونسے ہم احتراز کرتے ہین اور وہ شے جو مقصود ہوتی ہے
وہ غیر مقصود سے متمیز ہوتی ہی۔ دوسرے مقدمہ کا ثبوت یہ ہی کہ متمیز ہونا
اپنے غیر سے صفت ہی اور ثبوت صفت کا اس بات کے فرع ہی کہ موصوف
ثابت ہو پس یہ امر ثابت ہوگیا کہ جو متمیز ہی وہ ثابت ہی۔

اس دلیل کا نقض اجمالی اس طرح سے کیا گیا ہی کہ ممتنعات مثلاً شریک باری
معلوم ہے اور ہر معلوم بنابر تمھارے بیان کے متمیز ہوتا ہے پس
شریک باری ثابت ہوگا حالانکہ تم اوسکے ثبوت کے قائل نہین ہو۔
اور اسی طرح وہ مرکبات ممکنہ جو خارج مین معدوم ہین جیسے پارہ کا سمندر
اور یاقوت کا پہاڑ کیونکہ ان امور پر بھی تمھاری دلیل منطبق ہی حالانکہ تم
سب اسبات پر متفق ہو کہ یہ خارج مین نہین ہین یہانتک تو نقض اجمالی تھا
اور نقض تفصیلی بلکہ جواب حلی یہ ہی کہ تمیز سے تم کیا مراد لیتے ہو تمیز ذہنی یا تمیز
خارجی اگر امر اول مراد ہی تو مسلم ہی اور اگر تمیز خارجی مقصود ہے تو تمھاری
دلیل اسبات پر دلالت نہین کرتی کیونکہ علم وجہ اول مین اور قدرت
وجہ ثانی مین اور ارادہ وجہ ثالث مین تمیز ذہنی کو مستلزم ہی نہ تمیز خارجی کو
پس تمیز ذہنی مستلزم ثبوت ذہنی ہی نہ ثبوت خارجی۔

بحث وجوب و امکان و امتناع

وجوب اور امکان اور امتناع کے متعلق دو مسئلہ ہین اول مسئلہ یہ ہی
کہ جس طرح وجود و عدم کا علم بدیہی ہی اوسی طرح وجوب اور امکان اور
امتناع کا تصور بدیہی ہی اور اونکی جو تعریفین کی گئی ہین اونسے مقصود
تنبیہ اور بیان معنی لفظی ہی جس طرح کہا جاتا ہی کہ واجب الوجود اوسے
کہتے ہین جسکی ذات خود اپنے وجود کی مقتضی ہو یعنی کسی غیر کا اپنے وجود مین

محتاج نہ ہو۔ اور ممتنع الوجود اُسے کہتے ہین کہ ماہیت اوسکی خود عدم کی مقتضی ہو
پس وہ صلاحیت وجود کی مطلقا نہین رکھتا اور ممکن الوجود اوسے کہتے ہین کہ ماہیت
اوسکی نہ اپنی ذات سے وجود کی مقتضی ہو نہ عدم کی مقتضی ہو۔ مگر ایک جماعت نے
اختیار کیا ہی کہ اِن مفہومات کا تصور کسبی ہی اونھون نے واجب کی یہ تعریف
کی ہی کہ واجب وہ ہی جو نہ ممکن ہو نہ ممتنع اور ممکن وہ ہی جو نہ واجب ہو
نہ ممتنع اور ممتنع وہ ہی جسکا وجود ممکن نہ ہو اور یہ جتنی تعریفین ہین سب
باطل ہین کیونکہ سب مین دور لازم آتا ہی اسلیے کہ اِن تعریفون سے یہ
بات ظاہر ہی کہ ایک کا پہچاننا دوسرے کے پہچاننے پر موقوف ہی اور اسیطرح
وہ تعریفین بھی باطل ہین جو بعضون نے کی ہین کہ واجب الوجود وہ ہے
جو اپنے وجود مین غیر کا محتاج نہ ہو اور ممکن الوجود وہ ہی جو اپنے وجود مین
غیر کا محتاج ہو کیونکہ جب کہا جائیگا کہ محتاج غیر کا نہ ہونا کیا چیز ہے اُسکے
جواب مین یہی کہا جاویگا کہ وہ جو محتاج اپنے غیر کا نہ ہو اور جب یہ کہا جاویگا
کہ محتاج غیر کا ہونا کیا چیز ہے تو اوسکے جواب مین بجز اسکے نہین کہا جاسکتا
کہ جو اپنے غیر کا محتاج ہو اور یہ دور ہی اور اسی طرح ممکن مین کلام ہوگا۔

دوسرا مسئلہ یہ ہی کہ وجوب و امکان و امتناع اعتبارات عقلی
سے ہین خارج مین انکا وجود نہین ہی کیونکہ ہر ایسا امر جو خارج مین موجود ہی
وہ یا واجب ہوگا یا ممکن ہوگا پس اگر وجوب خارج مین ثابت ہو تو اگر واجب ہوگا

تو تسلسل لازم آویگا اور اگر ممکن ہوگا تو اوس کا زوال جائز ہوگا پس لازم آویگا کہ وجوب واجب سے زائل ہو جاوے پس واجب ممکن ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہی اور اگر امکان خارج مین ثابت ہو پس اگر وہ واجب ہو تو یہ خلاف مفروض ہی اور اگر وہ ممکن ہو تو تسلسل لازم آویگا - اور اگر امتناع خارج مین ثابت ہو تو اوسکا موصوف یعنی ممتنع خارج مین ثابت ہوگا کیونکہ صفت کا ثبوت موصوف کے ثبوت کی فرع ہی اور وہ محال ہے

کوئی معترض اس مقام پر یہ کہہ سکتا ہی کہ اس بیان سے یہ معلوم ہوا کہ امکان امر عدمی ہی کیونکہ دلیل سے اوسکے نفی ثابت کی گئے ہی اور جب اوسکا عدمی ہونا ثابت ہو گیا تو امکان اور نفی امکان مین کوئی فرق نہین رہا اسلیئے کہ امکان بہ سبب دلیل کے اور نفی امکان بہ سبب اپنے مفہوم کے عدمی قرار پائے اور عدمیات مین تمایز نہین ہی پس تفرقہ دونون مین نہ ہوا حالانکہ دونون کے مفہوم کا اختلاف بداہتہً سمجھ مین آتا ہی -

اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہی کہ یہ اعتراض اس بنا پر وارد ہوتا ہے کہ کہ عدمیات مین تمایز نہین ہی حالانکہ عدمیات مین تمایز ہوتا ہی -

واضح ہو کہ عدمیات مین تمایز کا ثبوت علم وجدانی سے حاصل ہی بیان اوسکا یہ ہی کہ عدم لاشئی محض ہے مگر اوسکے مفہوم کا تصور ذہن مین ہوتا ہی - مثلاً عدم زید اور عدم بکر یہ تمایز ذہن مین موجودات ذہنی کی وجہ سے ہوتا ہی

تنبیہ جس طرح وجوب و امکان و امتناع اعتبارات عقلی ہین اوسی طرح وجود و عدم اور حدوث و قدم اور وحدت و کثرت اور تعین و بقا اور موصوفیت و اضافت بھی اعتبارات عقلی ہین۔

بیان تقسیم ممکن

ممکن کی تقسیم عقلی اس مقام پر تین قسمون مین منحصر ہے کیونکہ ممکن یا متحیز ہوگا یا متحیز مین حلول کئے ہوگا یا نہ متحیز ہوگا نہ متحیز مین حلول کئے ہوگا۔ تیسرے قسم کی اکثر متکلمین نے نفی کی ہی جیسا کہ بیان اوسکا ہوگا اس حالت مین بر بنار مذہب متکلمین ممکن کی تقسیم دو قسمون مین منحصر ہوگی یعنی متحیز مین اور اوس شے مین جو متحیز مین حلول کئے ہو۔ پس جاننا چاہیے کہ جو شے متحیز ہے وہ جوہر ہی اور وہ شے ہی جو اوس سے[1] مرکب ہوتی ہی جیسے خطوط اور سطحین اور اجسام اور مراد متحیز سے وہ شے ہے جو ایسے مکان مین حاصل ہو جسکی طرف اشارہ حسیہ اس طور سے ممکن ہو کہ وہ مثلاً یہان ہی یا وہان ہی مگر یہ اشارہ حسیہ اوسکی ذات کے سبب سے ہو یہ قید جو لگائی گئی ہی اسکا سبب یہ ہی کہ عرض بھی قابل اشارہ حسیہ ہوتا ہی لیکن وہ بالذات اوسکے قابل نہین ہوتا بلکہ اپنے محل کے واسطہ سے قبول اشارہ کرتا ہی اور وہ شے جو متحیز مین حلول کئے ہو وہ عرض ہی اور وہ ایسی شے ہی جسکی طرف اشارہ

[1] وہ جوہر جس سے خطوط و سطوح و اجسام مرکب ہوتے ہین اوس سے مراد ہماری جوہر فرد ہے ۱۲ از مصنف

کیا جاوے مگر اوسکی ذات کے سبب سے یہ اشارہ نہ ہو بلکہ اوسکے محل کی جہت سے ہو۔ اس مقام پر کئی فائدون کا بیان مناسب ہی اور وہ یہ ہین۔

اول فائدہ یہ ہی کہ اشارہ حسیہ وہ خط موہوم ہی جسکا شروع اشارہ کرنے والے سے ہوتا ہی اور ختم اوسکا جسکی طرف اشارہ کیا گیا ہی وہان ہوتا ہی اور یہ اشارہ حسی اس سبب سے ہوا کہ یہ اشارہ وہم سے قائم ہے جو حواس باطنیہ مین سے ایک حاسہ ہی۔

دوسرا فائدہ یہ ہی کہ ہمنے اشارہ کو حسیہ ہونی کے ساتھ اسلیئے مقید کیا ہی کہ اشارہ عقلی تو عرض کی طرف بھی ہوسکتا ہی بدون اس امر کے کہ اوسکے محل کا لحاظ کیا جاوے بلکہ اشارہ عقلیہ تو جوہر متحیز و عرض کے ساتھ مخصوص نہین بلکہ مجرد کے حق مین بھی صادق آتا ہی کیونکہ ہر معقول کی طرف اشارہ عقلیہ ہوسکتا ہی۔

تیسرا فائدہ یہ ہی کہ حکماء اس بات کو تسلیم کرتے ہین کہ ممکنات جوہر و عرض مین منحصر ہین مگر وہ کہتے ہین کہ جوہر متحیز اور غیر متحیز دونون سے عام ہی اونکی بناء پر تقسیم یون ہوگی کہ ممکن یا تو کسی موضوع مین ہوکے پایا جاویگا اور وہ عرض ہے {اور مراد موضوع سے یہ ہی کہ جو اوس چیز کو جو اوسمین حلول کرتی ہی قائم کردے} اور یا وہ ممکن موجود تو ہو مگر موضوع مین ہوکے نہ پایا جاوے اور اسے جوہر کہتے ہین۔ پھر جوہر یا کسی

چیز مین حلول کیئے ہوگا یا اوسمین کوئی چیز حلول کیے ہوگی یا حال اور محل دونون سے مرکب ہوگا - یا نہ حال ہوگا - نہ محل ہوگا نہ اون دونون سی مرکب ہوگا - جو جوہر کہ حال ہوتا ہی وہ صورت ہی - اور جس جوہر مین دوسرا جوہر حلول کیے ہوتا ہی اُسے مادہ کہتے ہین - اور جو جوہر حال اور محل دونون سے مرکب ہی وہ جسم ہی کیونکہ جسم اوس مرکب کا نام ہی جو مادہ اور صورت سے مرکب ہوتا ہے - اور وہ جوہر جو نہ حال ہوتا ہی نہ محل ہوتا ہی نہ اون دونون سے مرکب ہوتا ہی وہ جوہر مجرد کہلاتا ہی اور یہ جوہر مجرد - دو قسمون مین منقسم ہوتا ہی کیونکہ یا تو اوسی اجسام سے تعلق ہوگا یا نہ ہوگا - اگر اجسام سے تعلق ہو تو اوسے نفس کہتے ہین اور اگر اجسام سے اوسکو تعلق نہ ہو تو وہ عقل سے نامزد ہوتا ہی - پس اس تقسیم سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ جوہر حکما کی رائے مین متحیز اور غیر متحیز سے عام ہے اور اکثر متکلمین کے نزدیک جب جوہر مجرد کا ثبوت نہین ہی تو اون کے نزدیک انحصار اوسی مین ہی جو پہلے بیان ہوچکا ہی -

استدلال متکلمین نفی مجردات پر

نفی مجردات پر متکلمین نے یہ دلیل قائم کی ہی کہ اگر مجردات موجود ہوتی تو خدا کی صفت تجرد مین شریک ہوتی حالانکہ تجرد صفات مخصوصۂ الٰہی مین سے ہی کیونکہ اوس سے خدا مین ترکیب لازم آتی ہی بیان اوسکا یہ ہی کہ ایسی حالتین جب خدا بھی مجرد ہوگا اور دوسری شئے بھی مجرد ہوگے تو خدا مین ایک

ایسی شے ہوگی جو خدا کو دوسرے مجرد سے ممتاز کردی اور دوسری ایسی شی
پائی جاویگی جو خدا مین اور دوسرے مجرد مین مشترک ہو پس واجب الوجود مین
ما بہ الاشتراک اور ما بہ الامتیاز دو چیزون سے ترکیب لازم آویگی اور وہ محال ہے
اس استدلال کا یہ جواب دیا گیا ہی کہ ہم یہ نہین تسلیم کرتے کہ اون امور مین اشتراک سے
ترکیب لازم آتی ہی جو عارض ہون علی الخصوص جب وہ امور سلبی اور عدمی ہون
پس ہوسکتا ہی کہ اللہ تعالیٰ اور دیگر مجردات مین جو امور مشترک ہون وہ عدمی ہون
بلکہ وہ امور مشترک محل بحث مین عدمی ہین کیونکہ عدم تحیز اور کسی متحیز مین حلول
کیئے ہوئے نہونا ہی وہ امور ہین جو مشترک ہوتے ہین اور اونکا عدمی ہونا ظاہر ہے
بعض فضلا نے کہا ہی کہ بہتر یہ ہی کہ جواہر مجردہ کے نفی مین دلائل نقلیہ پر اعتماد
کیا جاوے کیونکہ عقل نہ جواہر مجردہ کے وجود کا یقین کرتی ہی نہ اوسکے انتفا کا
یقین کرتی ہی اور رسول کی تصدیق انتفاء مجردات پر موقوف نہین ہی تاکہ قول
رسول اسباب مین مسموع نہ ہو لہذا مجردات کے نفی رسول کے قول سے جائز ہوی
حکیم محقق نصیر الدین طوسی کہتے ہین کہ عقل کے وجود کی دلیلین مجروح
و مقدوح ہین اور اوسکے امتناع پر بھی کوئی دلیل نہین ہی[1]

بحث تقسیم جوہر

جوہر کا اطلاق دو معنون پر ہوتا ہی۔ اول ہر متحیز کو جوہر کہتے ہین عام اس سے

[1] جوہر مجرد خصوص تجرد نفس کے نفی نقل سے مشکل ہی ۱۲ منہ

کہ وہ تقسیم قبول کرے یا نہ کرے اور حیز سے مراد وہ فراغ و فضا ہی جو موہوم
ہوتا ہی اور اوسکی طرف اشارہ حسّیہ کیا جاوے - اور دوسرے وہ متحیز جو
تقسیم کو کسی طرح قبول نہ کرے اور یہ بحث جسمین ہم کلام کرنا چاہتے ہین
اوس ہین جو ہر انھین معنون سے مراد ہی پس لفظ متحیز جوہر اور خط اور سطح اور جسم
سب کو شامل ہی لیکن جب یہ قید لگائی جاوے کہ وہ قبول قسمت نہین کرتا
تو خط و سطح و جسم خارج ہو گئے خط اس سبب سے خارج ہو گیا کہ وہ طول ہین تقسیم
قبول کرتا ہی اور سطح اسوجہ سے خارج ہو گئی کہ وہ طول و عرض دونون ہین
تقسیم قبول کرتی ہی اور جسم اسوجہ سے خارج ہو گیا کہ طول و عرض و عمق تینون
جہتون ہین وہ تقسیم قبول کرتا ہی طول کا اطلاق تین معنون پر آتا ہی -
اول - اوس فاصلے کو کہتے ہین جو پہلی مرتبہ فرض کیا جاوے -
دوم - وہ فاصلہ جو اور فاصلون سے مقدار ہین زیادہ ہو -
سوم - طول اوس فاصلہ کو بھی کہتے ہین جو اوپر سے نیچے کی جانب
آتا ہو عرض کا اطلاق بھی اسی طرح تین معنون پر آتا ہی -
اول - وہ فاصلہ جو دوسری مرتبہ فرض کیا جاوے اور فاصلہ اول کو قطع کر جاوے
دوم - وہ فاصلہ جو مقدار مین باعتبار اور فاصلون کے درمیانی حالتین ہو -
سوم - اوس فاصلہ پر بھی اطلاق عرض ہوتا ہی جو داہنی طرف سے بائین طرف جاوے
اور عمق کا اطلاق بھی تین معنون پر ہوتا ہی -

اول - وہ فاصلہ جو تیسری مرتبہ فرض کیا جاوے اور فاصلہ اول و ثانی کو قطع کر جاوے

دوسرے - وہ فاصلہ جو اور فاصلون سے مقدار مین کم ہو -

تیسرے - وہ فاصلہ جو پیچھے سے آگے کی طرف آتا ہو اور اوسکا نام سمک رکھا جاتا ہی جسوقت یہ صعود کرتا ہوا ماخوذ ہو - یہ سب اطلاقات اور تعددمعنی اپنے مقام پر ثابت ہین لیکن یہان مراد طول سے وہ فاصلہ ہے جو پہلی مرتبہ فرض کیا گیا ہو - اور عرض سے مراد وہ ہی جو دوسری مرتبہ فرض کیا گیا ہو اور عمق سے مراد وہ ہی جو تیسری مرتبہ فرض کیا گیا ہو - اسکے علاوہ اور معانی مراد نہین ہین -

بحث ترکیب جسم جوہر فرد سے

جب دو جوہر باہم ملین تو وہ چیز جو صرف جہت طول مین زائد ہو وہ خط ہی اور یہ صرف جہت طول مین منقسم ہوتا ہی کیونکہ اوسکے لیے عرض نہین ہی تاکہ اوسمین بھی وہ منقسم ہو اور جب دو خط باہم ملین تو وہ شے جو دو جہتون مین زائد ہو یا یعنی کہ ایک زیادتی اوس جہت مین ہو جس مین وہ دونون خط ملے ہین یعنی جہت طول مین اور دوسری زیادتی اوسکی مخالف جہت مین ہو باین طور کہ اوس سے ملی ہوئی تو ہو مگر اوس جہت مین نہ ہو جس جہت مین تالیف اون دونون خطون کی ہوئی ہو وہ جہت عرض ہی اور اسے سطح کہتے ہین اور سطح طول و عرض دو جہتون مین منقسم

ہوتی ہی کیونکہ اوسمین دونون جہتین پائی جاتی ہین اور اِسی طرح جب دو سطحین
ملجائین تو جسم اوس سے اس طرح سے حاصل ہوتا ہی کہ ایک سطح دوسرے سطح
کے ساتھ دو جہتون مین قرار دیجاوے ایک سطح اون دونون سطحون مین سے
جہت عرض مین ہوگی اور دوسری سطح اوس جہت مین ہوگی جو اس جہت
عرض کے مخالف اس طور پر ہی کہ یہ اوسپر منطبق ہو اور یہ جہت جہت عمق ہوگی
پس جسم تینون جہتون مین یعنے طول و عرض و عمق مین منقسم ہوگا پس کم سے کم
وہ مقدار جس سے جسم حاصل ہوجاوے آٹھ جوہر ہین کیونکہ دو جوہرون سے
خط حاصل ہوتا ہی اور دو خطون سے سطح حاصل ہوتی ہی اور دو سطحون سے
جسم حاصل ہوتا ہی۔ پس مقدار حصول جسم کے لیے کم سے کم آٹھ جوہر
ہونے چاہی ہین یہ رائے محققین کی ہی اور بعضون نے کہا ہی کہ کمتر وہ چیز
جس سے جسم حاصل ہوجاتا ہی چھ جوہر ہین کیونکہ تین جواہر سے ایک مثلث
کے طور سے سطح حاصل ہوگی اور تین اور جواہر سے دوسرے سطح حاصل ہوگی
اور جب انطباق ایک سطح کا دوسرے پر ہوگا تو جسم حاصل ہوجاویگا
اِس بیان سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اِس امر مین اختلاف ہی جو کہتا ہے کہ
سطح چار جوہرون سے حاصل ہوجاویگی وہ اسبات کا قائل ہی کہ جسم آٹھ
جوہرون سے بنے گا اور جو اسبات کا قائل ہی کہ سطح تین جوہرون سے بنجاتی ہی
وہ اسبات کا قائل ہی کہ جسم چھ جوہرون سے کم سے کم مرکب ہوگا۔

کبھی نے کہا ہی کہ جسم تین اور ایک کا مجموعہ ہی یعنے چار سے حاصل ہو سکتا ہی
تین جوہر تو اوسمین سے بشکل مثلث ہونگے پس اوسکے لیے طول اور عرض
حاصل ہوگا پھر چوتھے جوہر کو اوسکے اوپر اس طرح رکھین گے کہ صنوبری
شکل مخروطی حاصل ہو جاوے پس اسوقت مین اوسکے لیے عمق بھی ہوگا۔
اور ابوالحسن اشعری نے کہا ہی کہ جو منقسم ہی وہ جسم ہی اگرچہ وہ دو ہی
جوہرون سے کیون نہ مرکب ہو کیونکہ اوس نے جسم کی تفسیر یون کی ہی کہ جسم
وہ ہی جو مؤلف ہو اور کم سے کم وہ عدد جسمین تالیف ممکن ہو دو ہین۔
اس مقام مین جو اختلاف ہی اوس مین کوئی نفع نہین معلوم ہوتا اس لیے
اوسکے بیان مین طول دینا مناسب نہین ہی۔

بحث اقسام اعراض

عرض یا تو شرط اوسکی حیات ہوگی یعنی اوسکے محل مین یہ بات مشروط ہوگی
کہ وہ زندہ ہو اور اس قسم کے اعراض شمار مین دس ہین۔ قدرت[۱]
اعتقاد[۲]۔ ظن[۳]۔ نظر[۴]۔ ارادہ[۵]۔ کراہت[۶]۔ خواہش[۷]۔ نفرت[۸]۔ الم[۹]۔ ادراک[۱۰]
یا یہ کہ اوسکے محل مین حیات مشروط نہ ہو پس اوسکا عروض صاحب حیات
اور غیر صاحب حیات دونون کے لیے ممکن ہی اس طرح کے اعراض شمار مین
بارہ ذکر کیئے گئے ہین اور یہ بارہ فنا کے غیر ہین۔ اس قسم کے اعراض مین سے
حیات کا بھی شمار کیا گیا ہی۔ کیونکہ اگر حیات مشروط حیات سے ہو تو با یہ

حیات دوسری حیات سے مشروط ہوگی پس تسلسل لازم آویگا یا ہی حیات سے مشروط ہوگی پس شے کا اپنے نفس سے مشروط ہونا لازم آویگا اور جب شرط کا مشروط سے مقدم ہونا ضرور ہے تو تقدم شے علی نفسہ لازم آویگا اور وہ بھی محال ہی اور باقی اِس قسم سے یا تو اوسکا ادراک حاسۂ بصر سے ہوگا اور وہ الوان ہین اور اعتماد ہی اور یا حاسہ سمع سے اوسکا ادراک ہوگا وہ فقط آواز ہے یا ذوق یعنے چکھنے سے اوسکا ادراک متعلق ہو وہ طعوم ہین یا حاسۂ شم یعنے سونگھنے سے اوسکا ادراک ہوتا ہو وہ بو ہی یا لمس یعنے چھونے سے وہ مدرک ہوتی ہی وہ حرارت اور برودت اور رطوبت اور یبوست ہی اور ابو ہاشم نے کہا ہی کہ تالیف بھی عرض ہی جو دو محل سے قائم ہی اور ابو علی جبائی نے جواہر کے لیے ایک ضد ثابت کی ہی اور وہ فنا ہی اوسکا قول ہی کہ وہ ایسا عرض ہی جو قائم ہی مگر کسی محل مین نہین اور موت کو بھی اوس نے ایک عرض وجودی ثابت کیا ہی کیونکہ وہ ضد حیات ہی اور بعض اشاعرہ نے بقا کو بھی عرض وجودی ثابت کیا ہی پس اعراض بنا برراے اول کو اکیس ہونگے اور ابو ہاشم کی راے کی بنا پر بائیس ہونگی اور ابو علی کی راے کی بنا پر تیئیس ہونگی اور راے اخیر کی بنا پر چوبیس ہونگی اور ان سب کی تفصیل انشاءاللہ عنقریب آئیگی۔

بحث جز

جز کی بحث ایک معرکۃ الآرا بحث حکماء اور متکلمین مین ہی متکلمین اوس سے

قیامت مین اجساد کا عود ثابت کرتے ہین اور حکماء اوسکے منکر ہین جیسا کہ انشاء اللہ بیان ہوگا متکلمین اور حکماء مین اس امر مین نزاع ہی کہ جسم مین جوہر فرد موجود ہے یا نہین جمہور متکلمین کے نزدیک جوہر فرد موجود ہی اور جسم اوس سے مرکب ہے دلیل اونکی یہ ہی کہ جسم مرکب ہی اور جو شے مرکب ہی اوسکے لیے اجزا ضرور ہین پس جسم کے لیے اجزا ضرور ہین اور جب جسم کے لیے اجزا ہین تو جسم انقسام کے قابل ہی اور جب جسم قابل انقسام ہی تو بطور حصر عقلی یہ صورتین ممکن ہین –

اوّل یہ کہ تقسیم[1] بالفعل ہی مگر نا متناہی ہی یہ مذہب نظّام معتزلی ہے یا یہ کہ اوسکے انقسامات[2] بالقوۃ اور متناہی ہین یہ مذہب علامہ شہرستانی ہی یا یہ انقسامات[3] غیر متناہی اور بالقوۃ ہین یہ مذہب جمہور فلاسفہ کا ہی یا یہ کہ بعض تقسیمین[4] بالفعل ممکن ہونگی اور بعض بالقوۃ اور یہ رائے ذیمقراطیس کی ہی کیونکہ اوسنے یہ کہا ہی کہ اجزاء اجسام چھوٹے چھوٹے ذرہ ہین جو ایسے سخت ہین جنکی تقسیم وہم مین ہوتی ہی مگر خارج مین اون اجزا کی تقسیم نہین ہوسکتی یا یہ کہ وہ بالفعل قابل تقسیم ہی اور یہ تقسیم متناہی ہی یہ مذہب جمہور متکلمین ہی – پس وہ جوہر فرد کو ثابت کرتے ہین اور کہتے ہین کہ تقسیم ایسے جزو پر ختم ہوتی ہی جسکی تقسیم نہ کسراً نہ قطعاً[5] نہ وہماً نہ فرضاً ہوسکتی ہے –

---

[5] کسراً و قطعاً سے مراد کسر و قطع حسّی ہی وہم سے تقسیم اوس سے وسیع اور فرض عقلی اوس سے وسیع ہی کیونکہ فرض عقلی متناہی اور غیر متناہی سب پر حاوی ہے ۱۲ منہ

یعنی کسی طرح حتی کہ ذہن مین بھی قابل قبول قسمت نہین ہو متکلمین نے
وجود جزو پر یہ استدلال کیا ہو کہ ہم جب کرہ حقیقی کو سطح حقیقی پر رکھین تو جزو موجود
ہوگا اس دلیل کا سمجھنا کئی امور کے سمجھنے پر موقوف ہو اور وہ امور کرہ حقیقی
اور سطح حقیقی اور خط مستقیم ہین پس جاننا چاہیے کہ کرہ حقیقی سے مراد وہ
جسم ہو جسکو ایک مدور سطح گھیرے ہوے ہو اور اوسکے وسط مین ایک ایسا
نقطہ فرض کرنا ممکن ہو جس سے جتنے خطوط مستقیم محیط تک کھینچے جاوین وہ
آپس مین برابر ہون اور اوس نقطہ کو مرکز اون کل خطوط مستقیم کا کہتے ہین
اور خط مستقیم اوس خط کا نام ہو کہ اگر شعاع بصر پر اوسے ہم رکھین تو اوسکے
کنارے اوسکے وسط کے دیکھنے سے مانع نہ ہون۔ جب یہ امر معلوم ہو چکا تو
جاننا چاہیے کہ جب ہمنے کرہ حقیقی کو سطح حقیقی پر رکھا پس ضرور ہے کہ وہ
کرہ اوس سطح سے صرف ایک جزو سے ملاقات کریگا اور اوس جزو کا غیر منقسم ہونا
واجب ہو کیونکہ اسوقت ممکن ہوگا کہ ہم مرکز سے جزو ملاقات تک ایک
خط کھینچین جو خط مستقیم ہوگا اور پھر مرکز سے ایک دوسرا خط اوسی جزو تک
کھینچین جو مقام ملاقات ہو پس اگر یہ دوسرا خط جزو ملاقات کے کسی جانب
مائل ہوگا اور سیدھا جزو ملاقات تک نہ پہونچیگا تو یہ خط مستقیم نہ ہوگا اور
خط اول سے بڑا بھی ہوگا پس وہ خطوط جو مرکز سے محیط تک گئے ہین برابر
نہون گے اور جب یہ خطوط آپس مین برابر نہ ہوئے تو کرہ کرہ حقیقی نہ رہا بلکہ

کرہ مضلعہ ہوگیا اور یہ خلاف مفروض ہی کیونکہ وہ کرہ حقیقی فرض ہوا تھا پس
محال لازم آیا اور یہ محال اسوجہ سے لازم آیا ہی کہ موضع ملاقات کو منقسم فرض کیا ہی
اور جس سے محال لازم آوے وہ محال ہی لہذا انقسام باطل ہی اور یہی مطلوب ہی
اور جسوقت یہ کرہ حقیقی سطح حقیقی پر لنڈھکا دیا جاوے گا تو یہ جزو جو موضع
ملاقات پہ ہی ہٹیگا اور دوسرا جزو جو اوسکے مثل ہی وہ آئیگا اور اس مین کلام
ویسا ہی ہوگا جیسا کہ جزو اول مین ہی یہانتک کہ کرہ کا دورہ تمام ہوجاویگا
اور کرہ اور سطح دونون ساتھی اجزاء غیر منقسم سے مرکب ثابت ہون گے
اور مطلوب اوس سے پورا حاصل ہوجاویگا۔

جواب اس دلیل کا یہ دیا گیا ہی کہ کرہ کی ملاقات جو سطح سے ہوتی ہے
وہ نقطہ سے ہوتی ہے اور نقطہ عرض ہے کیونکہ نقطہ طرف خط کو
کہتے ہین حالانکہ بحث اسوقت وجود جوہر غیر منقسم مین ہی۔ جواب اسکا یہ دیا گیا ہی
کہ موضع ملاقات اگر جوہر ہی تو مطلوب ثابت ہی اور اگر عرض ہی تو عرض کے لیے
محل ضروری ہی تو محل اس عرض کا یا منقسم ہوگا یا غیر منقسم ہوگا اگر منقسم ہوگا
تو حال کا انقسام بھی لازم آویگا کیونکہ جو چیز منقسم مین حال ہوگی وہ بھی منقسم
ہوگی کیونکہ وہ جزو حال کا جو ایک حصہ مین محل کے ہی اوس جزو کا غیر ہے جو
جو دوسرے حصہ مین محل کے ہی پس منقسم ہوگا حالانکہ وہ غیر منقسم فرض کیا گیا ہی
اور اگر محل غیر منقسم ہوگا تو مطلوب ثابت ہوجاویگا کیونکہ محل عرض کا جوہر ہی

یا وہ چیز ہی جو جوہر کی طرف منتہی ہی پس وہ جوہر حاصل ہوگا جو غیر منقسم ہے
اور یہی مدعا ہی۔ اسکا جواب یہ دیا گیا ہی کہ عرض کی دو قسمین ہین ایک عرض
ساری اور وہ وہ ہی کہ حال کا ہر جزو محل کے ہر جزو سے ملاقات کری یہ عرض
اس قسم کا ہی کہ اسکے محل کے منقسم ہونے سے اوسکی بھی تقسیم لازم آتی ہی۔ اور ایک
وہ عرض ہی جو ساری نہین ہی اور وہ ساری کے خلاف ہی یعنی یہ ایسا عرض ہی
کہ اوسکے محل کے انقسام سے اوسکا انقسام نہین لازم آتا اور نقطہ قسم ثانی
سے ہے کیونکہ وہ نہایت خط کا نام ہی اور نہایت خط وہ عرض ہی جو غیر ساری ہی
پس نقطہ کا انقسام نہین لازم آتا اور جب اوسکا انقسام نہین لازم آتا تو
تمھارا استدلال ثابت ہوگا بعض افاضل نے اسکا یہ جواب دیا ہی کہ ہم محل سے
محل ملاقات مراد لیتے ہین پس اگر وہ منقسم ہوگا تو حال بھی ضرور ہی منقسم ہوگا۔
حکماء نے نفی جزو پر یہ استدلال کیا ہی کہ جب ہم ایک جوہر کو دو جوہرون کے
درمیان مین رکھین گے پس یا یہ جوہر جو درمیان مین ہی اوسکی ملاقات ایک
جوہر سے عین وہی ملاقات ہوگی جو اون مین سے دوسرے کی ہوگی یا غیر
ہوگی اگر امر اول ہی تو تداخل جواہر لازم آویگا اور وہ محال ہی (تداخل جواہر
اس بات کا نام ہی کہ اجزاء یون باہم ملجائین کہ اونکا حجم جتنا چاہیے اوتنا
نہ رہے) اور اگر امر دوم ہی تو اسی طرح ہوگا کہ بعض اوسکا اون دونون
جوہرون سے یعنے بعض اوسکا اون کے بعض سے ملاقی ہو اور اسوقت مین

وسط منقسم ہوگا اور یہی مطلوب ہی۔
متکلمین نے اس حجت کا یہ جواب دیا ہی کہ ملاقات نہ تو بعض اجزاء سے ہی نہ جمیع اجزاء سے ہی بلکہ اون عرضون کے ساتھ ہی جو اوس مین حلول کیئے ہوئے ہین جیسا کہ تمھارے نزدیک اون اجسام مین ہی جو سطحون کے واسطہ سے ملاقات کرتے ہین۔ اور کمال الدین ابن ہیثم نے اس حجت کا یہ جواب دیا ہی کہ جزو درمیانی طرفین کو باہمی ملاقات سے مانع ہوتا ہی اور جو شے اون دونون جزؤن سے ملاقات کر رہی ہی وہ اوس جزو کی نہاتیین ہین اور اوسکی دونون نہاتیین دو عرض ہین جو اوس سے قائم ہین اور عرض کے متعدد ہونے سے یہ نہین لازم آتا کہ محل بھی متعدد ہو جاوے اچھا ہم یہ بھی تسلیم کیئے لیتے ہین مگر یہ جو تمنے کہا کہ اگر ہم درمیان مین دو جوہرون کے ایک اور جوہر رکھین گے تو انقسام جزو ہو جایگا یہ کیونکر صحیح ہوگا کیونکہ یہ تو ایک ایسا امر ہی جیسے وہم فرض کرتا ہے اور اوسکے ساتھ اوسی طرح حکم کرتا ہی جس طرح اون اجسام مین حکم کرتا ہی جو تقسیم قبول کرتے ہین کیونکہ جب عقل جوہر فرد کے صحت کو قبول کریگی تو اوس سے دو جوہرون کی ملاقات نسبتین اور اضافتین ہونگی پس اگر یہ نسبتین اور اضافتین بہت سی ہونگی تو اونکی کثرت سے ذات جوہر فرد مین کثرت نہ لازم آویگی اور جب جوہر فرد مین کثرت نہ لازم آویگی تو تقسیم بھی اوسکی نہ ہوگی دیکھیے محیط دائرہ مین جو نقطے فرض کیئے جاوین وہ سب اوس نقطہ سے جو وسط دائرہ مین

مرکز کے نام سے موسوم ہی مجازی ہونگے تو اتنی نسبتونکا اوس مرکز سے قائم ہونا
اسبات کا مستلزم نہین ہی کہ اوس مرکز مین بھی کثرت ہو جاوے اسی طرح
یہان بھی تعدد اضافات سے اوسکی تقسیم اور اوسکا تکثر نہ لازم آویگا۔
واضح ہو کہ ہماری راے مین جزو کا اسقدر ثبوت معاد جسمانی کے امکان کے
ثبوت کے لیے کافی ہی کہ جسم مین ایک ایسا جزو ممکن ہی جو خارج مین بسبب
صلابت وغیرہ کے قابل تقسیم نہ ہو اور موت سے مراد اون اجزاء اصلی کے
تعلق کا اور اجزاء فاضل سے جو غذا سے حاصل ہوتے ہین قطع ہو جانا ہی اور
قیامت مین عود اجسام کے یہ صورت ممکن ہی کہ اون اجزاء اصلی مین بمثل سابق
قادر مختار قوت جذب و برداشت اجزاء فاضل پھر پیدا کردے جسطرح علاج
سے قوت عضو پیدا ہو جاتی ہی یا بڑھ جاتی ہی اور مثال جزاء اصلی کی
درختونکا تخم ہی اور جذب اجزاء اصلی کی مثال تخم کا اجزاء غیر اصلی کو جذب
کرنا ہی غرض یہ ہی کہ معاد اجساد کا ثبوت اس امر کے ثبوت پر موقوف نہین ہی کہ
ایسا جزو ثابت کیا جاوے جسکی تقسیم نہ وہم نہ فرض عقلی سے ممکن نہو اور
ایسے جزو کا ثبوت جو اپنے خاصہ طبیعت کی وجہ سے خارج مین قابل تقسیم
نہ ہو مشکل نہین ہی غالبًا اسی وجہ سے حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے تجرید مین
جزو کے وجود کے خلاف استدلال کیا ہی اور اعادہ معدوم کے خلاف بھی
استدلال کیا ہی اور معاد کی بحث مین معاد جسمانی کو ثابت کیا ہی مگر متکلمین

نہین معلوم کسوجہ سے اسیقدر ثبوت پر اکتفا نہین کرتے شاید اسوجہ سے وہ
عدم تقسیم بوہم و فرض عقل بھی ثابت کرتے ہین کہ علم کلام کا یہ وظیفہ ہے کہ ہر
احتمال پر مکمل بحث کیجاوے یا اونکے نزدیک ایسا جزو ثابت ہوا ور ایسی
حالت مین اثبات دعوی ضروری ہی نظام نے اپنے مذہب پر اونھین دلیلون سے
استدلال کیا ہی جن دلیلون سے متکلمین نے تمسک کیا ہی لیکن اجزاے غیر منقسم
تسلیم کرنے کے ساتھ اوسنے یہ بھی تسلیم کرلیا ہی کہ وہ اجزاء بالفعل غیر متناہی
بھی ہین پس اسکے تسلیم کرنے سے اوسپر دو اعتراض وارد ہوتے ہین۔
اول یہ کہ اس بنا پر چاہیے کہ ہم ایک محدود اور متناہی مسافت غیر متناہی
زمانہ مین طی کرین حالانکہ یہ باطل ہی بیان اسکا یہ ہی کہ یہ امر واضح ہی کہ قطع مسافت
نہین ہوتی۔ مگر جب اوسکے اجزاء قطع ہو جائین اور جب اجزاء غیر متناہی ہوئے
تو وہ زمانہ جن مین وہ اجزاء غیر متناہی قطع ہونگے وہ بھی غیر متناہی ہونگے
امر ثانی یہ ہی کہ اگر اجزاء غیر متناہی ہوتے تو لازم آتا کہ مقدار غیر متناہی ہوتی
اور لازم باطل ہی پس ملزوم بھی باطل ہی۔ لازم کا بطلان تو مستغنی
عن البیان ہی کیونکہ مقدار کا متناہی ہونا ظاہر ہی لیکن ملازمت کا ثبوت
یہ ہی کہ مقدار کی کمی زیادتی مادہ کے تابع ہوتی ہی اور وہ تقسیمین جو جسم مین
بالفعل موجود ہین کسی حد تک نہین بلکہ غیر محدود ہین پس مقدار بھی
غیر محدود ہوگی نظام کی طرف سے وجہ اول سے یہ عذر کیا گیا ہے

کہ طفرہ لازم آتا ہی اور اوسکی تقریر یہ ہی کہ متحرک جو مسافت غیر متناہیہ کو
محدود زمانہ مین قطع کرتا ہی تو وہ بعض اجزاء کو چھوڑ جاتا ہی اور دوسرے
بعض کو قطع کرتا ہی۔ اور دوسری وجہ سے یہ عذر کیا گیا ہی کہ اجزاء
کے متناہی ہونے سے یہ بات نہین لازم آتی کہ مقدار بھی غیر متناہی
ہو جاوے کیونکہ اجزاء ایک دوسرے مین درآتے ہین پس دو دو اور تین تین
جزو ایک جزو کے حیز مین آجاتے ہین اس بیان سے اونہون نے تداخل کو
اس مقام پر تسلیم کر لیا ہی اور جب تداخل کو تسلیم کر لیا تو وہ نسبت جو مقدار کو
کو اجزاء سے تھی نہ رہی اور یہ دونون عذر باطل ہین تداخل کا بطلان
انشاء اللہ آویگا اور طفرہ کا باطل ہونا بدیہی ہی اسلیے کہ یہ ممکن نہین ہی
کہ بدون وسط کے گذرے ہوئے جسم آخر مسافت تک پہونچ جاوے۔

بحث تماثل جوہر

اس بات پر جمیع عقلاء کا عام اس سے کہ وہ حکماء ہون یا متکلمین ہون
اتفاق ہی کہ اجسام جسمیت مین یکسان ہین لیکن وہ فصلین جو اون مین
منضم ہوتے ہین اونکی جہت سے وہ مختلف نوعین ہو جاتی ہین اور اس امر پر
یہ دلیل قایم ہی کہ جسم سے امر واحد ہی معقول ہی جو سب مین مساوی ہی
کیونکہ حکماء جسم کی تعریف مین یہ کہتے ہین کہ وہ ایسا جوہر ہے جو ابعاد
ثلٰثہ کو قبول کرتا ہی دران حالیکہ وہ ابعاد باہم یون تقاطع کرین کہ اونکے

تقاطع باہمی سے زاویہ قائمہ پیدا ہون - اور متکلمین کے نزدیک جسم وہ ہی جو
طول و عرض و عمق رکھتا ہو اور یہ دونون تعریفین ہر ایک جسم پر صادق آتی ہین
پس اگر اجسام باہم مثل نہ ہوتے تو ایک تعریف مین وہ سب جمع نہ ہوتے کیونکہ جو چیزین
مختلف ہوتی ہین وہ ایک تعریف مین جمع نہین ہوتی ہین - نظّام کہتا ہے کہ
طبیعت ہر جسم کی دوسرے جسم کی طبیعت سے مخالف ہی کیونکہ اونکے خاصہ مختلف ہین
جیسے حرارت و برودت اور رطوبت اور یبوست اور لطافت اور کثافت اور اسکے
ماسوا اور خواص بھی ہین اور یہ مذہب ضعیف ہی کیونکہ جب خواص مختلف ہوئے
تو یہ اثبات پر دال ہی کہ اون کے انواع مختلف ہین نہ یہ کہ جسم کا مفہوم بھی
مختلف ہو جاتا ہے -

بحث بقاء جسم دو وقتون مین

نظّام اسکا قائل ہی کہ جسم باقی نہین رہتے بلکہ آناً فآناً معدوم ہوتے
رہتے ہین ایک جسم معدوم ہو جاتا ہی اور دوسرا جسم پیدا ہوتا ہی جس طرح
بہتا ہوا پانی ایک جزو اوسکا گذرتا ہی دوسرا آتا ہی دوسرا گذرتا ہی تیسرا آتا ہے
اور یہ مذہب باطل ہی کیونکہ ہم بداہۃً اسبات کو جانتے ہین کہ جس جسم کو ہمنے
پہلے زمانہ مین دیکھا تھا وہ زمانۂ ثانی مین بعینہ موجود ہی مثلاً مین اسبات کو
یقیناً جانتا ہون کہ مین یقیناً وہی ہون جو کل تھا - نظّام اس مذہب کا اسلیے
قائل ہوا ہی کہ اوسے اسبات کا اعتقاد تھا کہ اجسام قبل قیامت معدوم

ہونگی اور اوسکے نزدیک اعدام فاعل کے سبب سے نہین ہوتا اور نہ ضد کے طاری ہونے کے سبب ہوتا ہی کیونکہ اجسام کے لیئے ضد نہین ہی پس وہ عدم بقاے اجسام کا قائل ہوگیا ہی معتزلہ خوارزم کہتے ہین کہ یہ قول جو نظام سے نقل کیا گیا ہی صحیح نہین ہی بلکہ اوسنے یہ کہا ہی کہ اجسام حالت بقا مین بھی مؤثر کے محتاج ہین اور نقل کرنے والون نے یہ سمجھا کہ وہ عدم بقاے اجسام کا قائل ہی۔

اور بعضون نے نظام کی جانب سے یہ عذر کیا ہی کہ اجسام خصوصًا وہ اجسام جو بڑھتی ہین وہ بڑھتے گھٹتے رہتے ہین اونمین سے چونکہ اجزا تحلیل ہوتے رہتے ہین اسلیئے وہ گھٹتے ہین اور چونکہ بدل ما تحلل یعنی اوس چیز کا بدلہ پہونچتا رہتا ہی جو تحلیل ہو جاتی ہی اسلیے وہ بڑھتی ہین اور اسکا نتیجہ یہ ہی کہ اجسام کبھی ایک حالت پر نہین رہتے۔

بحث تداخل

کسی جزو زائد کا یون ملجانا کہ حجم نہ بڑھے تداخل ہی اور وہ باطل ہی کیونکہ ہم بالبداہت اس بات کو جانتے ہین کہ ایک ہاتھ کو جب ہم اور ایک ہاتھ سے ملاتے ہین تو یہ مجموعی طوالت اوس طوالت سے زیادہ ہوتی ہی جو صرف ایک ہاتھ سے حاصل تھی اور یون ہی وہ فضا جسکو یہ دونون ہاتھ بھرین گے وہ اوس فضا سے زائد ہوگی جس مین ایک ہاتھ تھا اور یہ

ظاہر ہی کہ اگر ایسا نہ ہو تو لازم آئے گا کہ ایک جزو کو دو جزدن سے کوئی
امتیاز ہی نہ ہو- اور یہ یقیناً باطل ہی-

بحث عدم خلو جسم اعراض سے

معتزلہ اور حکما اور امام فخر الدین رازی کا مذہب یہ ہی کہ بجز کون کے اور کل
اعراض سے جسم کا خالی ہونا جائز ہی- اور حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے ذائقہ
اور رائحہ اور رویت کے سوا اور اعراض سے جسم کا خالی ہونا جائز کہا ہی اور
ابن نوبخت نے لون اور طعم اور رائحہ کو بھی بڑھایا ہی اور اشاعرہ نے اختلاف
کیا ہی اونھون نے اسبات کو اختیار کیا ہی کہ اجسام کا کسی عرض سے خالی ہونا
محال ہی سو یہ مذہب اول یہ ہی کہ ہوا جسم ہی باوجودیکہ نہ اُسکے لیئے کوئی رنگ ہی
اور نہ مزہ ہی نہ بو ہی اور نہ اسکے سوا کوئی چیز ہی مگر کون سے جسم کا خالی ہونا ممکن
نہین ہی کیونکہ جسم کے لیے مکان مین حاصل ہونا ایک ضروری امر ہے-
اسپر یہ اعتراض وارد کیا گیا ہی کہ ہوا حار رطب ہی اور حرارت اور رطوبت
اعراض سے ہین پس یہ کہنا کہ ہوا سوائے کون کے جمیع اعراض سے
خالی ہو یہ درست نہین ہی-

اور رکن الدین جرجانی نے اول مذہب پر اس بحث مین یہ ایراد وارد کیا ہی
کہ اگر ہر جسم کے اعراض سے خالی ہونے کو جائز جانتے ہو تو یہ ممنوع ہے
اور بعض مین اگر خلو جائز ہی تو اس سے یہ بات لازم نہین آتی کہ کل مین

خلو ہو کیونکہ ممکن ہو کہ بعض کے لیے کوئی ایسی خصوصیت ہو جسے خلو مین دخل ہو
اور اگر بعض ہین خلو کا دعویٰ کرتے ہو مانند ہوا کے تو یہ بھی ممنوع ہی کیونکہ
جائز ہے کہ ہوا مین رائحہ ہو اور اوسکا احساس اس سبب سے نہ ہوتا ہو کہ حاسہ
کسی وقت ہوا سے خالی نہین رہتا اور یہ مداومت احساس سے مانع ہوتی ہو
کیونکہ ہم اس بات کو دیکھتے ہین کہ جو شخص کسی بودار چیز کے ساتھ مداومت کرے
تو وہ اوسکی بو محسوس نہ کرسکیگا چہ جائیکہ وہ شخص جو مدت العمر اوسکے ساتھ ہو۔
اور راز اسمین یہ ہی کہ ادراک حاسہ مین یہ شرط ہی کہ حاسہ کیفیت سے متکیف نہو۔
پس اوسوقت مین جب مداومت سے عادت ہوجاویگی تو حاسہ کیفیت سے
متکیف نہ ہوگا اور محسوس کا ادراک نہ کرسکیگا کیونکہ اوسکی ادراک کی شرط مفقود ہی۔

جسم کا دیکھا جانا

متکلمین کے نزدیک اجسام مرئی ہین اونھون نے اپنے مذہب پر یہ استدلال کیا ہی کہ ہم
اوس چیز کو دیکھتے ہین جو حیز مین حاصل ہو پس یہ شے یا جسم ہو گی یا عرض ہو گی اور
عرض ہونا اس شے کا ناجائز ہے کیونکہ عرض کا حاصل ہونا حیز مین ممتنع ہی
پس جسم ہونا اوسکا ثابت ہو گیا۔
اور حکماء کہتے ہین کہ جسم کا بالذات دیکھنا جائز نہین ہی ورنہ ہم ہوا کو دیکھ سکتے
اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ہم جسم کو بالعرض دیکھتے ہین اور جسکو بالذات
دیکھتے ہین وہ رنگ و ضو ہی۔ محقق طوسی کہتے ہین کہ جسم بواسطہ رنگ

وروشنی دیکھا جاتا ہی کیونکہ اگر رنگ سبب رویت نہ ہوتا تو ہم ہوا کو دیکھ سکتے
اور اگر روشنی سبب رویت نہ ہوتی تو ہم اندھیری ہین جسم کو دیکھ سکتے
اور یہ حکم ضروری ہی۔

بحث تناہی اجسام

اس بات مین اختلاف ہی کہ آیا جسم اس معنی سے متناہی ہی کہ وہ ایک حد تک
پہونچ جاوے جسکے بعد کوئی جسم نہ ہو یا ان معنون سے غیر متناہی ہے
کہ ہر جسم کے بعد ایک جسم ہے اور اسی طرح بے انتہا اونکا سلسلہ جاتا ہے۔
حکماء ہند اور متقدمین نے امر ثانی کو اختیار کیا ہی اور حکماء وجمہور محققین
اور متکلمین نے امر اول کو اختیار کیا ہی حکماء ہند و متقدمین کا مذہب اس
وجہ سے باطل کیا گیا ہی کہ اگر اجسام متناہی نہ ہوتے تو غیر متناہی ہوتے اور جب غیر
متناہی ہوتے تو ممکن ہوتا کہ زمین کے مرکز سے دو خط مثلث کے دونون
ساقون کی طرح نکالے جائین جو غیر متناہی حد تک گذرتی ہوئی چلی جائین
پس ان مین دو بعد طولی ہونگے اور اونکے درمیان مین ایک بعد عرضی ہوگا اس
حالت مین اس امر مین شک نہین ہی کہ بعد عرضی موافق بعد طولی بڑھتا جائیگا
اور یہ امر ظاہر ہی کہ جب بعد طولی بحسب فرض غیر متناہی ہی تو بعد عرضی بھی
غیر متناہی ہوگا اور درمیان مین دو بعد طولی کے ہوگا پس یہ بات لازم آئی
کہ جو شے غیر متناہی ہو وہ دو گھیر لینے والون مین محصور ہو جائے اور جو چیز

محصور ہوتی ہو وہ متناہی ہوتی ہی پس لازم آتا ہے کہ شئے متناہی بھی ہو اور
غیر متناہی بھی ہو اور یہ بدلیل خلف باطل ہی پس ضرور ہوا کہ جسم متناہی ہون
یہ برہان سلمی سے موسوم ہی تصویر اوسکی یہ ہی △ اس حجت پر یہ اعتراض
کیا گیا ہی کہ ہم نہین تسلیم کرتے کہ بعد عرضی محصور بین الحاصرین ہی کیونکہ وہ
غیر متناہی ہی اسلیے کہ ہر بعد عرضی کے بعد ایک دوسرا بعد عرضی موجود ہی
اور اسی طرح سے نا متناہی عرضی بعد طولی کے ساتھ. لی نہایت تک چلا جاویگا
اور محصور حاصرون مین نا متناہی نہوگا۔ اس جواب مین تامل ہی کیونکہ فرض
عقل سے بعد نا متناہی متعین ہوگا پس نا متناہی محصور دو حاضرون مین ہوگا
حکماء متقدمین ہند نے اپنے مطلوب پر یہ حجت قائم کی ہی کہ خارج عالم
ایک جانب دوسرے جانب سے متمائز ہے کیونکہ وہ شے جو قطب جنوبی سے
قریب ہی وہ اوس جزو کی غیر ہی جو قریب قطب شمالی ہی پس اگر عالم سے
خارج عدم محض ہوتا تو تمایز نہ ہوتا اسلیے کہ عدم مین امتیاز نہین ہی اور جب
موجودات عالم محض جسم و جسمانیات مین منحصر ہین تو یہ ثابت ہو کہ جسم نا متناہی ہی
جواب اس حجت کا یہ دیا گیا ہی کہ یہ امتیاز تو فقط وہمی ہی وہم مین ہے خارج مین
اسکی کوئی حقیقت نہین ہی۔ مین کہتا ہون کہ اجسام کی تناہی پر دلیل
تطبیق سے استدلال ہوسکتا ہی کیونکہ دلیل تطبیق متصلات مین بھی جاری ہی
طریق استدلال اس جگہ اس طرح ہوسکتا ہی کہ ہم ایک نقطہ مفروضہ سے

ایک سلسلہ نقطونکا فرض کرینگے۔ پھر اوسکے ماقبل سے ایک نقطہ اور فرض
کرینگے اور اوس سے دوسرا سلسلہ فرض کرینگے یہ دونون سلسلہ اگر بے نہایت
چلے جاوین تو زائد و ناقص کی مساوات لازم آتی ہی اور وہ قطعًا محال ہی
کیونکہ ایک سلسلہ مثلاً ایک مقام سے شروع فرض ہوا ہی اور دوسرا سلسلہ
مثلاً ایک گز ہٹ کے شروع ہوا ہی پس ایک سلسلہ ضرور بڑا اور ایک چھوٹا
ہوگا اور چھوٹا سلسلہ تو متناہی ضرور ہی جیسا کہ ظاہر ہی اور بڑا سلسلہ بھی
متناہی ہوگا کیونکہ بڑا سلسلہ بھی ایک مقدار معین سے زائد ہی اور یہ ظاہر ہی
کہ نامتناہی وہ نہین ہی جو بقدر متناہی زائد ہو یہ دلیل سب جہتون سے اجسام کے
تناہی کے ثبوت کے لیئے کافی ہی کیونکہ ہر جانب سے نقطہ فرض ہوسکین گے۔

بحث خلا

خلا کی دو تفسیرین ہین ایک تفسیر اسکی لاشئی سے کی گئی ہی۔ اور دوسری
یہ ہی کہ وہ ایسا بعد ہی جسمین اجسام حلول نہ کیے ہون۔

تفسیر اول کی بناپر خارج عالم مین خلا ثابت ہی اسمین کوئی اختلاف
حکما اور متکلمین کے درمیان مین نہین ہے مگر دوسرے معنون سے جو خلاء ہے
وہ مابین اجسام متحقق ہی یا نہین اسمین اختلاف ہی۔

متکلمین اور حکماء کی ایک جماعت نے تو یہ کہا ہی کہ ہان وہ متحقق ہی اور اکثر حکماء نے
یہ کہا ہی کہ وہ متحقق نہین ہی متکلمین نے یہ استدلال کیا ہی کہ جب ہم ایک

سطح مستوی کو دوسرے سطح مستوی پر یون رکھین کہ ایک کے کل اجزاء
دوسرے کے کل اجزاء سے اس طرح ملاقی ہون کہ اون دونون کے
درمیان مین کوئی جسم نہو پھر ہم اوسے ہر طرف سے برابر اوٹھالین تو
اوسکے جمیع جوانب ایک ہی دفعہ اوٹھ جاوینگے ورنہ تفکیک لازم آویگی
اور تفکیک اسبات کا نام ہی کہ بعض اجزاء اوٹھ جاوین اور بعض باقی رہین
اور یہ باطل ہی اسلیے کہ یہ بات ہم ایسے جسم مین فرض کرتے ہین جو سخت ہو اور
چکنا ہو یا یہ بات لازم آویگی کہ سطح مستوی نہ ہو یعنے بعض اجزاء اوس کے
غلیظ ہون وہ بلند ہو جاوینگے اور بعض رقیق ہونگے وہ بعد کو اوٹھین گے
کیونکہ جسم سخت مین سطح مستوی کا فرض کرنا ممکن ہی اور سطح مستوی فرض ہوئی ہے
پس خلاف مفروض لازم آویگا - واضح ہو کہ سطح مستوی سے مشروط کرنیکا
فائدہ یہ ہی کہ اگر سطح مستوی نہو گی تو ہوا اوسکے جوف مین ہوگی اور رفع مین
مستوی ہونے کی قید اسلیے لگائی گئی ہی کہ اوٹھانا اگر برابر اور مستوی نہوگا
تو مطلوب لازم نہ آویگا کیونکہ جائز ہے کہ ہوا اون جسمون کے درمیان مین بمقدار
اوٹھانے کی داخل ہو جاویگی بعض محققین کا قول ہی کہ چاہیے رفع
جس طور پہ ہو مطلوب حاصل ہو جاویگا اس قول کا مطلب ظاہر ایہ ہی کہ
چاہے رفع مستوی ہو یا نہ ہو خلا ثابت ہوگا کیونکہ ہم کہین گے کہ اول زمانہ
مین جب اوپر کی سطح واقع ہوگی تو وسط ضرور خالی ہوگا کیونکہ جسم جب

وسط سے ملاقات کریگا تو یقیناً وسط خالی ہوگا اور جب وٹھیگا تو جبتک ہوا وسط مین کسی جانب سے پہلے داخل ہو وسط مین خلاء ہوگا۔
دوسری دلیل یہ ہی کہ اگر خلاء نہ ہو تو یا تداخل لازم آوے یا دور لازم آوے یا کل عالم متحرک ہوجاوے جبوقت کوئی شے مثلاً ایک مچھلی پانی کی تہ مین یا ایک مچھر ہوا مین حرکت کرے اور جتنے لازم ہین وہ سب باطل ہین پس ملزوم بھی لازم کی طرح باطل ہی اول لازم کا تو بطلان ظاہر ہے کیونکہ تداخل کا بطلان بیان ہوچکا اور دور کا بطلان عنقریب بیان ہوگا اور تحرک عالم کا بطلان حس سے ظاہر ہی لیکن بیان ملازمت یون ہی کہ جسم جب ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف متحرک ہوگا تو جب وہ مکان ثانی مین حاصل ہوگا تو اس فرض پر اگر اپنی حالت پہ باقی رہیگا تو تداخل لازم آویگا اور اگر اپنی حالت پر نہ باقی رہیگا بلکہ اوس سے منتقل ہوگا تو یا مکان اول کی طرف منتقل ہوگا یا اوسکے غیر کی طرف منتقل ہوگا پس اگر امر اول ہی تو دور لازم آویگا کیونکہ ہر ایک کی حرکت دوسرے کی حرکت پر موقوف ہی اور اگر دوسرے مکان کی طرف منتقل ہوا ہی تو ہم اوسمین اسی طرح کا کلام پیش کرینگے پس یا تداخل لازم آویگا یا دور لازم آویگا اور وہ دونون باطل ہین یا انتقال چوتھے مکان کی طرف ہوگا تو ہم اوسمین بھی اسی طرح کی تقریر کرینگے جسطرح اول مین کی پس ایک مچھر کی حرکت سے عالم کی حرکت لازم آویگی

مین کہتا ہون کہ مثلاً مچھر کی حرکت سے تحرک عالم کا حس سے دریافت ہونا محل
تامل ہی کیونکہ جائز ہے کہ عالم کو مثلاً مچھر کی حرکت سے حرکت ہوتی ہو مگر
محسوس نہوتی ہو مخالفین ثبوت خلاء نے دونون دلیلون کا جواب دیا ہے
اول دلیل کا یہ جواب دیا ہی کہ ہم اسبات کو نہین تسلیم کرتے کہ اوپر کی
سطح بدون نیچے کی سطح کے اوٹھ جاتی ہی بلکہ تحتانی اور فوقانی سطحین دونون
ایک ہی مرتبہ اوٹھتی ہین کیونکہ دو سطحین جب ملاقات تام آپس مین کرین
جیساکہ تمنے ذکر کیا ہی تو ایک کے جذب سے دوسرے کا جذب لازم آویگا
جیسے ہوا پانی کو چوسنے کے سبب سے کھینچتی ہی دوسری دلیل کا اونھون نے
یہ جواب دیا ہی کہ یہ امور جب لازم آتے جب تخلخل اور تکاثف نہ ہوتا تخلخل
جسم کے بڑھ جانے کو بغیر اسبات کے کہتے ہین کہ اوسمین کوئی چیز ملائی جاوے
یا اوسمین انتعاش پیدا ہو۔ اور تکاثف جسم کے گھٹ جانے کو کہتے ہین
بغیر اسکے کہ کوئی جزو جسم کا گھٹ جاوے یا ایک دوسرے مین در آوے یہ دونون
باتین اون اجسام مین جو رقیق ہین جائز ہین اور جب یہ جائز ہوا تو ہم
کہین گے کہ ہوا جو حرکت کرنیوالی ہے اور اوس شے کے درمیان مین ہی
جسکی جانب یہ شے حرکت کر رہی ہی وہ متکاثف ہوتی ہی اور وہ ہوا جو متحرک
اور مبداء حرکت کے درمیان مین ہی وہ متخلخل ہوتی ہی پس خلاء اوس
چیز مین نہ لازم آویگا جس سے حرکت شروع ہوئی ہی اور نہ تداخل اُس

چیز مین لازم آتا ہے جسکی طرف حرکت ہوتی ہی کہا گیا ہی کہ یہ جواب مادہ کے ثبوت پر مبنی ہی جو جزو لایتجزی کے عدم ثبوت پر موقوف ہی پس اگر جزو لایتجزے ثابت ہوجایگا تو یہ عذر کارگر نہ ہوگا۔

مین کہتا ہون کہ ممکن ہی کہ کہا جاے کہ تکاثف وہ ہی کہ اجزا جسم باہم اس طرح ملجاوین کہ اونکے درمیان مین عدم نہ ہو۔ اور تخلخل وہ ہی کہ اجزا اسطرح جدا ہوجاوین کہ اونکے درمیان مین عدم ہو اور جسم کا ایک مکان معدوم سے دوسرے مکان معدوم پر منتقل ہونا ممکن ہی اور اجزا کا خارج مین غیر قابل تقسیم ہونا جیسا کہ بحث جزو مین ہمنے بیان کیا ہی جزو اور خلاء کا اسقدر ثبوت معاد جسمانی کے امکان کے ثبوت کے لیئے کافی ہی۔

تفصیل اعراض

ابتداء مین بحث اعراض کی کون کا ذکر کیا جاتا ہی کیونکہ وہ جمیع اجسام کو لازم ہے کوئی جسم موجودات مین ایسا نہین جو کون سے خالی ہو اور کون حیز مین حاصل ہونے کو کہتے ہین کون کے متعلق کئی مسئلہ ہین اول مسئلہ یہ ہی کہ کون جسم کا سغایہ ہی کیونکہ کون بدلتا رہتا ہی اور جسم باقی ہے جو متغیر نہین ہوتا دوسرا مسئلہ یہ ہی کہ اس امر مین اختلاف ہی کہ یہ حصول جو کون مین ہوتا ہی یہ کسی علت کے سبب سے ہوتا ہی یا بلا علت ابو ہاشم نے اس امر مین یہ مسلک اختیار کیا ہی کہ یہ حصول کسی علت معنوی کے سبب سے ہوتا ہی اور محققین مانند

ابو الحسین اور اوسکے اتباع کی رائے یہ ہی کہ یہ حصول کسی علت معنوی کے سبب سے
نہین ہوتا۔ تیسرا مسئلہ یہ ہی کہ مکان اور حیز یہ دونون لفظین مترادف اور
ہم معنی ہین اور بعضون نے ان دونون مین تفرقہ کیا ہی اور اوس تفرقہ کو انھون نے
اس طرح ظاہر کیا ہی کہ حیز وہ ہے جو جسم کو جمیع جہات سے گھیرے ہوئے ہو
اور مکان وہ ہی جسپر جسم اعتماد کیئے ہوئے ہو جیسے وہ سر جو سنان نیزہ
پر ہو پس وہ فضا جو اوسکے سر کے محیط ہی وہ اوس سر کے لیئے حیز ہے اور
سر سنان جسپر اوس سر کا اعتماد ہی وہ اوسکا مکان ہی۔
چوتھا مسئلہ یہ ہی کہ حکماء اور متکلمین نے اس امر مین اختلاف کیا ہی کہ آیا مکان
موجود ہی یا نہین اور بعد تسلیم وجود مکان اس امر مین اختلاف ہی کہ مکان کی
ماہیت کیا ہی اول امر کی نسبت بعض کی راے ہی کہ مکان کا وجود نہین ہی
مگر یہ خطا ہی کیونکہ بداہت اسبات پر شاہد ہی کہ جسم ایک مکان سی دوسرے
مکان کی طرف منتقل ہوتا رہتا ہی اور ایک جہت سے دوسری جہت کی طرف
متبدل ہوتا رہتا ہی اور یہ امر ظاہر ہی کہ عدم سے عدم کی طرف انتقال محال ہی
اسکے علاوہ ہم اسبات کا بھی قطعاً حکم کرتے ہین کہ جسم اپنے عوارض اور لوازم
کے ساتھ منتقل ہوا تو کوئی چیز ایسی ہونی چاہیے جس سے منتقل ہوا اور جسکی طرف
منتقل ہوا اور یہ شئے بحکم بداہت جسم نہین ہی اور نہ جزو جسم ہی کیونکہ جزو اپنے
کل کے ساتھ منتقل ہوتا ہی پس ضرور ہے کہ جسم سے خارج کوئی شئے ہو

پس وہ موجود بھی ہوگی اور یہی مطلوب ہی یہانتک کلام وجود وعدم
مکان مین تھا لیکن امر ثانی یعنی ماہیت مکان مین جو کلام و اختلاف ہو
وہ یہ ہی کہ متکلمین کے نزدیک مکان اوس فضا کا نام ہی جو موہوم ہوتی ہی
اور اجسام اپنے حاصل ہونے کی جہت اوسے بھرتے رہتے ہین اور افلاطون کا
قول ہی کہ وہ بعد مفطور ہی[۱] اسی کے قریب قریب متکلمین کا بھی قول ہے لیکن
فرق یہ ہی کہ بعد متکلمین کے نزدیک صرف مفروض ہی مفروض ہی اور افلاطون کے نزدیک
وہ بعد موجود بھی ہی جس مین جسم نفوذ کرجاتا ہی اور ارسطو اور اوسکے تابعین کا
یہ قول ہی کہ مکان جسم حاوی کے سطح باطن کا نام ہی جو جسم محوی کے سطح
ظاہر سے ملا ہوا ہوتا ہے اس تعریف پر یہ اعتراض ہوا ہے کہ اس
بناء پر یہ لازم آتا ہے کہ فلک نہم جو محدد جہات ہے
اوسکے لیے کوئی مکان ہی نہ ہو کیونکہ اوسکا حاوی کوئی نہین تاکہ اوسکی سطح
باطن فلک اعظم کا مکان قرار دیا جاے حالانکہ محدد کے جسم ہونے مین
کوئی شک نہین ہی اور جب جسم ہے تو اوسکے لیئے کوئی مکان بھی ضروری ہی
کیونکہ ہر جسم کے لیئے مکان لازم ہے اور حکیم محقق نصیر الدین الطوسی اور
ابو البرکات نے افلاطون کا مذہب اختیار کیا ہی اور اسکے حق ہونے پر
جو شے دلالت کرتی ہی وہ یہ ہی کہ مکان سے بعد ہی سمجھ مین آتا ہی کیونکہ

[۱] یعنی شق کی ہوئی فضاء ۱۲ منہ

جب ہم ایک کوزہ پانی سے خالی فرض کرین تو ہم اون بعدونکا تصور کرین گے
جنکو کوزہ کا جرم محیط ہی اور وہ ایسے ابعاد ہونگے کہ اگر وہ کوزہ پانی سے بھر دیا جاویگا
تو اونھین بعدونکو بھرے گا بہرطور بھرنے یا خالی رہنے سے ابعاد ہی موصوف ہون گے
اسکے علاوہ وہ صفتین جو مکان کی مشہور ہین کہ اوس سے شی منتقل ہوتی ہے اور
اوسکی طرف منتقل ہوتی ہی اور وہ مساوی ہوتا ہی متمکن کے طول وعرض وعمق
ہین اور اسکے سوا جو باتین علامات مکان ہین بیان کی جاتی ہین وہ سب
اسی امر پر دلالت کرتی ہین کہ مکان ابعاد ہی کا نام ہے یہان تک قوت سے
بعد کا مکان ہونا تسلیم کر لیا گیا ہی کہ جو لوگ بعدون کو مکان کہتے ہین وہ یہ
کہتے ہین کہ یہ امر وہ ہی جسکی فطرت اور بداہت حاکم ہی کون کے تحت
مین چار نوعین ہین حرکت[۱] وسکون[۲] واجتماع[۳] وافتراق[۴]۔

بحث حرکۃ

تمام کلام حرکت کی تعریف مین یہ ہی کہ جسوقت جسم ایک حیز سے دوسرے
حیز کی طرف حرکت کرتا ہے تو اسمین شک نہین کہ اوسکی چار حالتین ضرور ہوتی ہین۔
اول حیز مین حاصل ہونا دوسرے انتقال اوس حیز سے تیسرے یہ کہ اوس
جسم کی محاذات ایک جسم سے زائل ہو جاتی ہی چوتھے یہ کہ دوسرے جسم کی محاذات
پیدا ہو جاتی ہی متکلمین نے حرکت کی یہ تعریف کی ہی کہ وہ اول حصول متحرک کا
دوسرے مکان مین ہی کیونکہ جسم جسوقت مکان اول مین حاصل تھا اوسوقت تو

متحرک ہی نہ تھا اور یہ امر ظاہر ہو کہ مکان اوّل ور مکان ثانی کے درمیان مین
کوئی مکان ہی نہین پس حرکت کی تعریف مین یہی کہنا چاہیے کہ وہ حصول
اوّل مکان ثانی مین ہو۔

حکما حرکت کی یہ تعریف کرتے ہین کہ حرکت کمال اول ہو اوس چیز کے لیے
جو بالقوۃ اس حیثیت سے ہو کہ وہ بالقوۃ ہو۔

اِس مجمل جملہ کا بیان یہ ہو کہ جو صفت کسی ذات کے لیئے ثابت نہ ہو اور
یہ امر ممکن ہو کہ وہ ذات اوس صفت سے متصف ہو تو یہ کہا جاتا ہے کہ
یہ ذات اِس صفت سے بالقوۃ موصوف ہی اور اِس صفت کا حاصل ہو جانا
ذات کے لیئے کمال ہوتا ہو۔

جب اِسے ہم بیان کر چکے تو جاننا چاہیے کہ جب جسم مکان اول مین حاصل تھا
اور اُسکا حصول دوسرے مکان مین ممکن تھا مگر ثابت اور محقق بالفعل نہ تھا
پس یہ حصول اوس جسم کا کمال بالقوۃ ہی اور حصول جسم کا مکان ثانی
مین بغیر اسبات کے ممکن نہین ہے کہ جسم مکان اول کو چھوڑدے اور اُس سے
مسافت قطع کرے اور اس طرح کا انتقال ابھی جسم کے لیے حاصل نہین مگر
ممکن ہی کہ حاصل ہو اسلیے انتقال بھی جسم کا بالقوۃ کمال ہی۔

اُس بیان سے ہمارے یہ امر معلوم ہو گیا کہ اس مقام پہ دو کمال ہین ایک
انتقال مکان اول سے اور دوسرا حصول مکان ثانی مین لیکن پہلا کمال

انتقال اسلیے ہی کہ بعد انتقال مکان ثانی مین حصول ہوتا ہی پس حرکت جسم کے لیے کمال اول ہی

اور بعض متاخرین حکماء نے یہ تعریف کی ہی کہ محاذات اول سے جسم کا زوال حرکت ہی اور یہ بالکل ضعیف ہی کیونکہ محاذات کا زوال متحرک کے لیئے ذاتی حیثیت سے نہین ہی بلکہ وہ تو ایک ایسا امر ہی جو متحرک کے لیئے بالعرض حاصل ہوجاتا ہے

بحث سکون

متکلمین نے سکون کی تعریف یہ کی ہی کہ سکون وہ ہی کہ ایک حیز مین ایک زمانہ سے زیادہ جسم حاصل ہو۔

اس تعریف پر اگر یہ اعتراض کیا جاوے کہ تعریف مین تمنے یہ ذکر کیا کہ ایک زمانہ سے زیادہ حاصل ہو اس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ زمانہ کے اجزا ہون تب وہ واحد اور نہ ائد از واحد سے موصوف ہو گا حالانکہ زمانہ کے اجزا نہین۔ تو ہم یہ جواب دینگے کہ یہ ثبوت جزء لایتجزی پر مبنی ہی اور ثبوت اوسکا ہم قبل اسکے بیان کر چکے۔

اور حکما کہتے ہین کہ سکون عدم حرکت کو کہتے ہین مگر یہ تعریف عام نہین کیونکہ عرض ساکن نہین ہوتا اور مجرد کو بھی ساکن نہین کہتے بلکہ تعریف عام یون ہو گی جب یہ کہا جاوے کہ سکون نہ متحرک ہونا اوس شئے کا ہی جسکی شان سے متحرک ہونا ہو پس بنا بر تعریف اول کے حرکت و سکون مین تقابل تضاد ہی

اور بنا بر تعریف ثانی تقابل عدم وملکہ ہی۔

بحث اجتماع

اجتماع اس امر کا نام ہے کہ دو جوہر اس طرح حاصل ہون کہ اون مین تیسرا جوہر نہ داخل ہو سکے۔

بحث افتراق

افتراق وہ ہی کہ دو جوہر ایسے حاصل ہون جس مین تیسرا جوہر داخل ہو سکے یہان یہ سوال واقع ہوتا ہی کہ حقیقی نوعین کسی جنس کی تحت مین ہوتی ہین وہ متبائن ہوتی ہین یعنی اون مین سے ایک دوسرے کے ساتھ مجتمع نہین ہو سکتا جس طرح انسان اور فرس۔ یہ دونون نوعین اگرچہ ایک ہی جنس یعنی حیوان کے تحت مین مندرج ہین مگر اجتماع اونکا ممکن نہین مگر جنس کون کی تحت مین جو نوعین مندرج ہین وہ اس طرح نہین کیونکہ بعض اوسکی بعض کے ساتھ جمع ہو سکتے ہین جیسے اجتماع کہ یہ حرکت وسکون کے ساتھ صادق آتا ہی اور اسی طرح افتراق۔

جواب اسکا یہ ہی کہ جو کچھ سائل نے ذکر کیا وہ اون نوعون مین ہوتا ہے جو حقیقی ہون اور اضافی نوعون مین یہ امر نہین جیسے جسم نامی اور حیوان یہ دونون نوعین اضافی ہین جو جسم کے تحت مین داخل ہین اور ان دونون کا اجتماع جائز ہی۔ اسی طرح یہ نوعین جو کون کے تحت مین مندرج ہین

وہ بھی اضافی ہین پس اجتماع بعض کا بعض کے ساتھ جائز ہی۔

ان انواع کے احکام

یہ ہین۔ اول یہ کہ یہ امور وجودی ہین یعنی جو شئے اون سے سمجھی جاتی ہی وہ معدوم نہین ہی اور یہ امر اون کی اون تعریفون سے ظاہر ہی جو مذکور ہوئی ہین کیونکہ حصول حرکت وسکون دونون مین مشترک ہی اور وہ ثبوتی ہی اسی طرح وہ فصلین جو اونھین تمیز دیتی ہین اوسکو ثابت کرتی ہین۔ اور اس سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ سکون بھی وجودی شئے ہی۔

دوم۔ یہ کہ ان نوعون مین سے وہ اشیاء بھی ہین جو باہم متماثل ہوتی ہین جیسے دو حرکتین جو اوپر ہی کے جانب ہورہی ہون یا نیچے کی سمت ہورہی ہون یا وہ سکون جو کسی چیز مین ہون یا کسی جہت مین ہون اسی طرح اجتماع اور افتراق بھی ہے اور بعض اون مین سے وہ ہین جن مین تضاد ہی جیسے دو حرکتین ایک اوپر کی جانب دوسری نیچے کی جانب۔

بحث رنگ

اور اعراض مشترکہ مین سے رنگ ہی اور وہ اون محسوسات مین سے ہی جنکو بصر خود ہی ممتاز کرلیتی ہی لہذا کہا گیا ہے کہ اسکی تعریف کی کوئی ضرورت نہین ہی۔

سابقین مین سے ایک قوم نے کہا ہی کہ رنگ کی کوئی حقیقت خارج مین

موجود نہین ہی بلکہ مثلاً سفیدی کا خیال ہوتا ہی جب ہوا شفاف جسمون سے
ملتی ہی اور سیاہی کا تخیل اجزا جسم کی کثرت سے ہوتا ہی اور یہ اس سبب سے
ہوتا ہی کہ ضوا ونکی تہ مین مؤثر نہین ہوتی۔

محققین نے اسبات پر اجماع کر لیا ہی کہ ان لوگون کا یہ قول باطل ہی
کیونکہ جو کچھ اونھون نے کہا ہی مکابرہ بمقابلہ بدیہی ہی۔

اور ایک قوم نے صرف سیاہی کو ثابت کیا ہی نہ سفیدی کو اور بعض لوگون نے
سیاہی اور سپیدی دونون کو اس طرح سے ثابت کیا ہی کہ وہ دونون
اصلین بسیط ہین اور جو علاوہ انکے رنگ ہین وہ ان دونون سے بحسب
کمی و زیادتی مرکب ہین۔

اور بعض نے کہا ہی کہ اصول یعنی بسائط الوان کے پانچ ہین۔ سیاہی
اور سفیدی اور سرخی اور سبزی اور زردی اور باقی جو رنگ ہین وہ
انھین سے مرکب ہین۔ اور ابو ہاشم بھی اسی کا قائل ہی اور ایک قوم نے
زردی کی نفی کی ہی اور اونھون نے یہ کہا ہی کہ زردی سرخی اور سپیدی
سے مرکب ہی۔ اور جن لوگون نے سپیدی کی نفی کی ہی اونھون نے اسکے
تخیل کا باعث یہ تحریر کیا ہی کہ ہوا ضو کو شفاف اجزا کی طرف لیجاتی ہے
جو چھوٹے چھوٹے اجزا ہوتے ہین پس ضو، ان کی سطحون پر واقع ہوتی ہی اور بعض کا
عکس بعض پر پڑتا ہی پس سپیدی کا تخیل ہوتا ہے حالانکہ سپیدی نہین ہی

اسکی تمثیل اونھون نے اوس شیشہ سے دی ہی جو کٹا ہوا ہو کیونکہ وہ قبل کٹنے کے سپید نہ تھا اور جب وہ کوٹ ڈالا گیا تو سفید ہو گیا کہا گیا ہی کہ یہ غلطی ہی کیونکہ ہم سفیدی کا حس بغیر اسبات کے کرتے ہین کہ ہوا کی مخالطت اجسام شفاف سے ہو کیونکہ انڈا قبل اسکے کہ اوسکا چھلکا اوتار ڈالا جاوے شفاف ہی حالانکہ ہوا اوس سے بھی ملتی ہی مگر پھر بھی بیاض محسوس نہین ہوتی پھر اوسکے پھیلنے کے بعد ہوا اوس سے نکل جاتی ہی اور وہ کثیف ہو جاتا ہے اور اوسمین سفیدی محسوس ہوتی ہی اگر یہ اعتراض کیا جاوے کہ جسوقت اوسکا پوست نکالا جاتا ہی اوسکے گرد ہوا کے اجزا رہتے ہین جو اوس سے ملتے ہین اسوجہ سے اوسمین سفیدی رہتی ہی اسکا جواب یہ دیا جائیگا کہ اگر سفیدی ایسی ہوتی تو بعد پوست کی جدائی کے سفیدی کم ہو جاتی کیونکہ ہوا کے اجزا مین تخلخل ہوتا ہی حالانکہ امر بالعکس ہی۔

بحث روشنی

روشنی حس بصر سے محسوس ہی پس وہ محتاج تعریف نہین ہی روشنی کی حقیقت مین ایک جماعت کا یہ قول ہی کہ روشنی ایک جسم ہی جو اجسام سے جدا ہوتی ہی اور متحرک ہوتی ہی جیسے وہ ضوء جو کواکب سے پیدا ہوتی ہے کہا گیا ہی کہ یہ خطا ہی کیونکہ اگر ضوء جسم ہوتی تو یا محسوس ہوتی یا غیر محسوس ہوتی امر ثانی باطل ہی کیونکہ ضوء یقینًا محسوس ہی اور اسی طرح اول بھی باطل ہی

کیونکہ اسوقت مین واجب ہی کہ اوس چیز کو چھپائے جو اوسکے تحت مین ہی
پس زیادہ ضوء زیادہ پوشیدگی کی باعث ہوتی حالانکہ امر بالعکس ہے۔
متکلمین اور حکماء مین اسبات مین اختلاف ہی کہ ضوء بشرط وجود رنگ کے یا رنگ
کے دکھائی دینے کی شرط ہی متکلمین امر ثانی کے قائل ہین اور شیخ بوعلی سینا نے
امر اول کو اختیار کیا ہی شیخ نے اپنے مختار پر یہ حجت پیش کی ہی کہ ہم رنگ کا
تاریکی مین حس نہین کرتے پس یہ حس نہ کرنا یا اس سببسے ہی کہ الوان کا وجود ہی
نہین ہی پس مطلوب حاصل ہی یا یہ کہ تاریکی احساس کی مانع ہوتی ہی اور یہ
امر دو وجہون سے باطل ہی۔ اول یہ کہ تاریکی ضوء کے نہونے کا نام ہی اور جو شی
معدوم ہی وہ مانع نہین ہوسکتی۔ دوسرے یہ کہ اگر تاریکی مانع ہوتی تو چاہیے تھا
کہ جو شخص آگ سے دور ہی وہ اوس شخص کو جو آگ سے قریب ہی نہ دیکھتا حالانکہ
ایسا نہین ہی۔ جواب اس دلیل کا یہ دیا گیا ہی کہ یہ امر کیون جائز نہین ہی
کہ ضوء الوان کے دکھائی دینے کی شرط ہو پس وہ الوان اس سببسے کہ ضوء جو
اوسکی شرط ہی نہین پائی جاتی اسلیئے وہ نہین دکھائی دیتی ہی نہ اس سببسے
کہ ظلمت کو ہم مانع قرار دین اور اوس شخص نے جو آگ سے دور ہی مگر اندھیری
مین بیٹھا ہی اوس شخص کو جو آگ سے قریب ہی اسلیے دیکھا کہ دیکھنے کی شرط
موجود ہی اور وہ دیکھنے کی شرط ضوء کا اوس شخص پر واقع ہوتا ہے جو
آگ کے قریب ہی۔

بحث ظلمت

ظلمت کے بارہ مین اشاعرہ کی ایک جماعت کا یہ قول ہے کہ وہ ایک وجودی صفت ہے حالانکہ یہ خطا ہے کیونکہ اوس سے لازم آتا ہے کہ جو شخص تاریکی مین بیٹھا ہے وہ اوس شخص کو نہ دیکھے جو روشنی مین بیٹھا ہوا ہے اسلیئے کہ ظلمت ان دونون کے درمیان مین حائل ہوگے - کہا گیا ہے کہ امر حق یہ ہے کہ ظلمت عدم ضوء کا نام ہے مگر مطلقاً نہین بلکہ عدم ضوء اوس شے سے ہے جسکی شان سے روشن ہونا ہو اس تعریف سے مجردات خارج ہوگئے کیونکہ اونکی شان سے تاریک ہونا نہین ہے پس بنا بر قول اول کے ان دونون مین تقابل تضاد ہوگا اور بنا بر مذہب ثانی کے عدم وملکہ کا تقابل ہوگا کیونکہ تاریکی عدم روشنی ہے -

بحث ذائقہ

ذائقہ کیفیت مزاجی کا نام ہے اوسکے لیئے کوئی ایسا جسم ضروری ہے جو اوسے قبول کرے اور وہ جسم یا لطیف ہے یا کثیف ہے یا نہ لطیف ہے نہ کثیف ہے بلکہ اعتدال کی حالت مین ہے اور اوسمین جو شے اثر کرتی ہوگی وہ برودت ہوگی یا حرارت ہوگی یا وہ کثیف ہوگی جو حرارت وبرودت کے بین بین ہوگی اس طرح تین حالتون کی تین تین حالتین باعتبار اونکے فاعل کے ہین پس ضرب دینے سے نو قسمین حاصل ہوئین - تین قسمین

حرارت کے لیئے ہین اگر حرارت نے لطیف مین اپنا فعل کیا تو تیزی حاصل ہو گی اور اگر اوس نے اپنا فعل کثیف مین کیا تو تلخی حاصل ہو گی اور اگر اوسنے اپنا فعل معتدل مین کیا تو نمکینی حاصل ہو گی۔ اور برودت کے لیے بھی تین حالتین ہین اگر اوس نے کثیف مین اپنا فعل کیا تو کھٹاس حاصل ہو گی اور اگر لطیف مین اپنا فعل کیا تو میٹھا پن حاصل ہو گا۔ اور اگر معتدل مین اپنا اثر کیا تو کھٹھا پن حاصل ہو گا۔ اور کیفیت متوسطہ اگر فاعل ہو گی تو اوسکے لیئے تین حالتین ہین اگر اوسنے لطیف مین اپنا اثر کیا تو چکنائی حاصل ہو گی۔ اور اگر کثیف مین اوسنے اپنا اثر کیا تو حلاوت حاصل ہو گی اور اگر معتدل مین وہ اپنی تاثیر کریگی تو پھیکا پن حاصل ہو گا اور پھیکا پن دو معنون مین مشترک ہی جو آپس مین ایک دوسرے کے غیر ہین ایک اوس چیز پر اوسکا اطلاق ہوتا ہی جسمین کسی قسم کا مزا ہی نہ ہو دوسرے اوس شئے پر بھی اوسکا اطلاق ہوتا ہی جسکا دراصل کچھ مزا تو ہو لیکن اس سبب سے کہ کثافت اوسکی زیادہ ہی کوئی شئے جدا ہو کر زبان سے مخلوط نہین ہوتی لہذا اوسکا ذائقہ محسوس نہین ہوتا جیسے تانبا کہ اوس سے کوئی شئے ایسی جدا نہین ہوتی جسے زبان محسوس کرے دوسرے وہ شئے جسکا دراصل کچھ مزہ ہو اور اوسکی لطافت کی وجہ سے اوسکا مزہ پھیکا محسوس ہوتا ہی یہ دوسرے معنی تفاہت مزہ مین شمار کیئے گئے ہین نہ معنی اول کیونکہ وہ عدم ہی اور طعم موجود ہی پس طعم مین اوسکا شمار نہ ہو گا طعوم کا انحصار جیسا کہ کہا گیا ہے

ان نو قسموں مین یقینی نہین ہی کیونکہ کسی برہان نے حصر پر دلالت نہین کی اور ایسے طعم بھی پائے جاتے ہین جو ان نو مین داخل نہین ہین اور جو لوگ حصر کی جانب مائل ہین اون کے بیان مین نقص موجود ہی کیونکہ کافور باوصف اسبات کی کہ بارد ہی پھر بھی تلخ ہی اور شہد شیرین ہی باوصف اسکے کہ وہ گرم ہی اور زیت مین چکنائی ہی باوصف اسکے کہ وہ گرم ہی اور بھی اسی طرح سے بہت سی چیزین ہین پھر وہ لوگ جو انحصار کے قائل ہین اون مین سے بعض نے اسبات کو اختیار کیا ہی کہ پانچ اونمین سے بسیط ہین اور وہ شیرینی اور کسیلائی اور تلخی اور نمکینی اور تیزی ہی اور باقی انھین سے مرکب ہین پھر جسم بلحاظ طعم یا ایک صفت سے متصف ہوگا یا دو صفتون سے متصف ہوگا جس طرح تلخی اور قبض رسوت مین پائے جاتی ہین یا تین طعم اوسمین پائے جاتے ہون جس طرح تیزی اور تلخی اور قبض بیگن مین پایا جاتا ہی جب درخت اوسکا پرانا ہو جائے۔

بحث روائح

اعراض عامہ سے رائحہ ہین اور وہ ایسی کیفیتین ہین جنکا ادراک سونگھنے سے ہوتا ہے رائحہ بہت سی چیزون کے لیئے جنس ہی مگر ان نوعون کا کوئی مخصوص نام نہین کیونکہ یہ امر واجب نہین کہ ہر معنی کے مقابل مین لفظ وضع کی جاوے اور اگر ایسا نہو تو لازم آئے کہ الفاظ غیر متناہی ہون

کیونکہ معانی غیر متناہی ہین بلکہ وضع اون معانی کے لیئے ضرور ہے جنکی
طرف کثرت سے احتیاج ہوتی ہی اور اس محل مین وہ نوعین چند
وجہون سے سمجھ مین آتی ہین -
اوّل باعتبار موافقت مزاج و مخالفت مزاج پس وہ رائحہ جو موافق
مزاج نہ ہون اونکو بدبو کہتے ہین اور جو موافق مزاج ہون اونکو خوشبو
کہتے ہین اور یہ موافقت و ناموافقت دونون امر اضافی ہین کیونکہ یہ نسبت
کسی شخص کے کوئی شے خوش رائحہ ہوتی ہی اور کسی شخص کی نسبت خوشبو نہین ہوتی
دوسرے باعتبار ذائقہ کے بھی امتیاز حاصل ہوتا ہی کیونکہ بعض رائحہ ایسے
ہوتے ہین کہ اونکے لیئے طعم شیرین حاصل ہوتا ہی تو اوسے رائحہ شیرین کہتے ہین
یا طعم حامض حاصل ہوتا ہی تو اوسے رائحہ حامضہ کہتے ہین -
تیسرے اس سبب سے بھی امتیاز ہوتا ہی کہ اوسکی اضافت و نسبت اُسکے
محل کی طرف کی جاتی ہی جیسے کہا جاتا ہی کہ رائحہ مشک یا رائحہ کافور
اور اسوقت مین وضع لفظ کی حاجت نہین ہوتی اور اس امر مین اختلاف ہے
کہ یہ رائحہ کیونکر قوت شامہ تک پہونچتی ہین - بعض نے یہ کہا ہی کہ صاحب رائحہ
سے چند اجزا جدا جدا ہوتے ہین اون سے وہ ہوا مخلوط ہو جاتی ہی جو قوت
شامہ تک جاتی ہی جیسا بخورات مین ہوتا ہی اس قول مین یہ نظر کی گئی ہی
کہ اگر ایسا ہوتا تو یہ امر لازم آتا کہ وہ جسم جو صاحب رائحہ ہی وہ کبھی

معدوم ہو جاوے کیونکہ جب اوسکے چھوٹے چھوٹے اجزا جدا ہوتے رہتے ہین
تو ضرور ہی کہ اوس کے اجزا رفتہ رفتہ کبھی تمام ہو جائین پس جسم بھی
معدوم ہو جاتا حالانکہ ایسا نہین ہوتا اور بعضون نے کہا ہی کہ وہ ہوا جو
صاحب رائحہ اور شامہ کے درمیان مین ہی وہ صاحب رائحہ کی کیفیت کا
اثر قبول کرتی ہی جس طرح مشک وغیرہ مین ہوتا ہی کیونکہ وہ ہوا جو صاحب
رائحہ کا احاطہ کئے ہوئے ہوتی ہی وہ اپنی لطافت کی وجہ سے اسکی کیفیت سے
متکیف ہوتی ہی پھر اوس ہوا سے وہ دوسری ہوا متکیف ہوتی ہی جو اوسکے
قریب ہوتی ہی اسی طرح ہوائین یکی بعد دیگرے متکیف ہوتی جاتی ہین
یہانتک کہ شامہ کو ادراک اوسکا ہوتا ہی اور اسی طرح کلام بخورات مین ہی لیکن
اوسمین اجزاء جدا ہوتے جاتے ہین کیونکہ اونکے جسم فنا ہو جاتے ہین۔

بحث حرارت و برودت

یہ دونون کیفیتین محسوسات مین بہت ظہور کے ساتھ پائی جاتی ہین پس
ان دونون کی تعریف کی کوئی ضرورت نہین کیونکہ جو حس سے معلوم
ہوتا ہی وہ کہین اوس سے زیادہ ہی جو تعریف سے سمجھ مین آتا ہی حرارت
و برودت مین تقابل تضاد ہی کیونکہ تعریف تضاد اون دونون پر صادق آتی ہی کیونکہ
تضاد مشہوری ہی یا حقیقی ہی اور وہ دونون اوسمین پائے جاتے ہین مشہوری
تو اسوجہ سے پایا جاتا ہی کہ دونون ایک محل مین نہین پائے جاتے۔

اور حقیقی اسلیے ہے کہ وہ دونون محل واحد مین مجتمع نہین ہوتے اور اُن
دونون مین حد درجہ کا بُعد بھی ہی اور بعضون نے کہا ہی کہ ان دونون مین تقابل
عدم وملکہ ہی اور یہ اوس شخص کی رائے ہی جو برودت کو عدم حرارت کہتا ہی
اور یہ غلطی ہی کیونکہ برودت حس سے معلوم ہوتی ہی اور جو شے حس سے معلوم ہو
وہ معدوم نہین ہوسکتی حرارت اور برودت دونون کے لیے کچھ خاص خاص حکم مین
حرارت کا ایک حکم یہ ہی کہ وہ متشاکل ور ایک طرح کی چیزون کو جمع کرتی ہی
اور مختلف چیزون کو پراگندہ کر دیتی ہی کیونکہ اوسکا فعل یہ ہی کہ وہ ایک ایسی
لطافت وسبکی اور اوپر کی جانب میل پیدا کرتی ہی جو لطافت اوسکے لیئے پہلی حالت
سے زیادہ ہو پھر اوس سے زیادہ لطیف کرے گی یہانتک کہ تحلیل کریگی
مثلاً حرارت جب اوس جسم پر وارد ہو جسکا باہمی التیام شدید نہ ہو جیسے حیوان کا
بدن ہو پس وہ اوسکے اجزا کی پہلے تفریق کریگی پھر انکو تحلیل کریگی
اور جب جسم اس طرح کا ہو گا کہ اوسکا التیام شدید ہو گا پس یا لطافت اور
کثافت قریب اعتدال ہو گی کیونکہ اوسکے اجزاء مین باہمی تلازم اور
تجاذب ہو گا جیسا کہ طلاء ونقرہ مین ہوتا ہی تو ایسے جسم کو وہ پگھلاکے فنا
کر دیگی اور یا یہ بات ہو گی کہ کثافت اور لطافت مین سے کوئی ایک غالب ہو گا
پس اگر کثافت غالب ہو گی مگر نہ حد سے زیادہ تو حرارت نرمی پیدا کریگی
جس طرح لوہے مین ہوتا ہی اور اگر لطافت غالب ہو گی تو اگر حرارت

قوی ہوگی تو اوڑادیگی لیکن برودت کا حکم برخلاف اسکے ہی حرارت بہت سی
نوعون کی جنس ہی بعض اون نوعون مین سے وہ حرارت ہی جو آگ سے
محسوس ہوتی ہی اور بعض اون مین سے حرارت غریزی ہی جو زندگی کی
شرط ہی اور اوسکے مناسب ہی حرارت غریزی کی ماہیت مین اختلاف ہی
بعض نے کہا ہی کہ وہ حرارت محسوس ہی اور وہ ایسا ناری جزو ہے جو بدن
حیوان مین بعد طبخ کے اعتدال تک پہونچ گئی ہو۔ اور یہ بھی کہا گیا ہو کہ
وہ حرارت غیر محسوس ہی کیونکہ حرارت محسوس ضد حیات ہی اور حرارت
غریزی شرط حیات ہی اور مناسب اوسکے ہی۔ بعض انواع حرارت مین سے
وہ حرارت بھی ہی جو ستارون سے پیدا ہوتی ہی جیسے آفتاب کی حرارت
اور بعض انواع حرارت سے وہ حرارت ہی جو ملاقات ومس بدن حیوان سے
کسی محل مین ظاہر ہوتی ہی۔ اور بعض انواع حرارت مین سے وہ
حرارت ہی جو حرکت سے پیدا ہوتی ہی اور بعض اون مین سے وہ حرارت
بھی ہی جو بخار سے پیدا ہوتی ہی۔ اور بعض اون مین سے وہ حرارت ہی
جو رگڑ سے پیدا ہوتی ہی۔

بحث رطوبت ویبوست

یہ دونون کیفیتین بھی حاسۂ لمس سے محسوس ہوتی ہین پس محتاج تعریف
نہین ہین۔ شیخ بوعلی سینا نے رطوبت کی تفسیر یہ کی ہی کہ وہ ایک کیفیت ہی

جو سہولت سے شکل کو قبول کرلیتی ہی جس طرح پانی کہ اگر وہ کسی مربع
ظرف مین رکھدیا جاوے تو آسانی سے وہ بھی مربع ہو جاتا ہی پھر اگر ہم اسی
کسی مثلث ظرف مین رکھدین تو وہ سہولت سے مثلث ہوجاتا ہے -
اور یبوست وہ کیفیت ہی جو شکل کو مشکل سے قبول کرتی ہی جس طرح
پتھر اگر ہم اوسے چاہین کہ وہ مثلث ہو جاوے تو دقت سے خالی نہ ہوگا
اور اسی طرح اگر ہم کوئی دوسری شکل چاہین - اس تعریف مین یہ نظر
کی گئی ہی کہ ہم اسبات کو نہین تسلیم کرتے کہ یبوست کی وجہ سے پتھر مشکل سے
شکل کو قبول کرتا ہی کیونکہ اجسام بسیطہ مین سے ایسی چیزین بھی ہین
جو بہت سہولت سے شکل قبول کرلیتی ہین اگرچہ وہ یابس ہین جیسے
آگ ہی - اور بعضون نے رطوبت ویبوست کی تفسیر یہ کی ہے کہ جو مقتضی
سہولت اتصال ہی وہ رطوبت ہی اور جو مقتضی سہولت انفصال ہی وہ یبوست ہے

بحث آواز

اعراض مین ایک آواز بھی ہی جو سماعت سے محسوس ہوتی ہی اور جب
سماعت سے وہ محسوس ہے تو اوسکو ہر شخص جانتا ہی پس اوسکے تعریف کی
احتیاج نہین ہی حقیقت اوسکی یہ ہی کہ ہوا کے تموج کے سبب سے اجزاء
ٹکراتے ہین اور ایک دوسرے سے سختی سے جدا ہوتے ہین - صورت اسکی
یہ ہی کہ جب دو جسم جو باہم نزدیک ہون اور ٹکر کھائین تو وہ ہوا جو درمیان مین ہے

وہ نکل جاتی ہی اور یہ ہوا دوسری ہوا سے ٹکر کھاتی ہی اور دوسری ہوا تیسری ہوا سے ٹکر کھاتی ہی اسی طرح یہ سلسلہ جاتا ہی یہانتک کہ صماخ[1] تک پہونچتا ہی اور اوسکو قوت سامعہ ادراک کرلیتی ہی۔ اور تموج ہوا کی مثال وہ تموج ہی جو پانی مین اوسوقت پیدا ہوتا ہی جب پتھر یا کوئی گران چیز اوسمین گرتی ہی پس سبب قریب اس استماع کا تموج ہوا اور سبب بعید ٹکرانا اور اجزا کا سختی سے جدا ہونا ہی اسی طرح وہ آواز ہی جو دوہری ہو کے سنائی دیتی ہی کیونکہ یہ تموج ایک سخت یا چکنے جسم تک پہونچتا ہے اور یہ ہوا اوسی شکل پر جس شکل پر ہی پیچھے ہٹتی ہی پس اوسکو سامعہ دریافت کرتی ہی اور جب تموج معدوم ہوجاتا ہی تو آواز معدوم ہوجاتی ہی اور یہ اوسکا عدم علت کی عدم کے وجہ سے ہی نہ اس سبب سے کہ اوسکی ذات عدم کو چاہتی ہی کیونکہ اگر ذات اوسکے عدم کی مقتضی ہوتی تو آواز کا وجود ممتنع ہوتا۔ متکلمین اور حکما نے حرف مین اختلاف کیا ہی متکلمین نے عرض کا قیام عرض سے منع کیا ہی اسلیئے اوںھون نے اسبات سے بھی انکار کیا ہی کہ حرف آواز کے لیئے ایک ہیئت ہی جو اوسکو عارض ہوتی ہی بلکہ اوںھون نے حرف کو آواز کی جنس سے قرار دیا ہی اور اوسی کی قسم قرار دی ہی اور حکما نے

[1] صماخ کانمین ایک پٹھا ہی جسکو حاسۂ دماغ سے ایسا خاص تعلق ہی جیسا اور کسی پٹھے کو نہین ہے کیونکہ یہی پٹھا ایسا ہے جو تموج ہوا کو محسوس کرتا ہے ۱۲ منہ

چونکہ عرض کے قیام کو عرض سے جائز جانا ہی لہذا اوسکی تعریف اونھون نے
یہ کی ہی کہ وہ ہیئت ہی جو آواز کے لیے عارض ہوتی ہی اور اوسکے سبب سے
یہ آواز دوسری آواز سے ممتاز ہوتی ہی اس امر کا بیان کہ حرف ہیئت ہی
یہ ہی کہ وہ ہوا جو قلب کی راحت دینے کے لیئے داخل قلب ہوتی ہی قبل اسکے
کہ وہ داخل قلب ہو ریہ مین داخل ہوتی ہی تاکہ اوسمین اعتدال پیدا کرکے
قلب کے مزاج سے قریب ہو اسکے بعد وہ قلب مین داخل ہوتی ہی تو حرارت
قلب کا احساس کرتی ہی پس قلب اوسکو دفع کرتا ہی تاکہ دوسری ہوا اوسمین
داخل ہو پھر وہ ہوا ریہ مین داخل ہوتی ہی۔ پھر ریہ بھی اوس ہوا کو دفع
کرتا ہے اسلیئے کہ اوسمین دوسری ہوا آتی ہی اور جو ہوا خارج ہوتی ہی
وہ گلے سے خارج ہوکر بیرونی ہوا سے ٹکراتی ہی جس سے آواز پیدا
ہوتی ہی اور اوسکے لیئے ایک ہیئت مطابق ارادہ انسان طاری
ہوتی ہی جسکا نام حرف ہی۔

بحث اعتماد

حکماء اعتماد کا نام میل رکھتے ہین اور ثبوت اوسکا ظاہر ہی مثلاً مشک جسمین
ہوا بھری ہوئی ہو جب وہ پانی مین ڈالدی جاوے تو یہ امر محسوس ہوگا
کہ وہ مشک پانی سے اوپر کی طرف آنا چاہتی ہی اور پتھر اگر ہوا مین
چھوڑ دیا جاوے تو وہ نیچے کی طرف آنا چاہتا ہی اور یہ مدافعت غیر حرکت ہی

کیونکہ حرکت فنا ہوتی ہی اور مدافعت باقی رہتی ہی اور غیر طبیعت ہی کیونکہ طبیعت
مدافعت کے قبل موجود تھی اسکی تعریف یہ کی گئی ہی کہ وہ ایک کیفیت ہی
ہو اسبابت کی مقتضی ہی کہ جسم کسی جہت مین جہاں سے حاصل ہو پھر یہ حاصل ہونا
مقتضای طبع کے جہت سے ہو جس طرح پانی مین ایک مشک ڈالی جاوے
جس مین ہوا بھری ہو اور پتھر ہوا مین اوریا قاسر کی جہت سے ہو جس طرح وہ پتھر
جسکو کسی نے ہوا مین بلندی کی جانب پھینکا ہو اوریا ارادہ کی جہت سے ہو
جس طرح حیوانون کی حرکت ہی پھر میل لازم اور مجتلب (یعنے کھینچ کے لایا گیا)
کی جانب منقسم ہوتا ہی - لازم وہ ہی جو طبعی ہو جس طرح پتھر کا ثقل ور پانی کے
سنگینی اسفل کی جانب آنے کی مقتضی ہی اور آگ کی سبکی اوپر کی جانب حرکت کی
مقتضی ہی اور مجتلب یا قسری ہوتا ہی یا ارادی ہوتا ہی - اور انواع اعتماد چھ ہین
جس طرح جہتین چھ ہین اوسی کی موافقت سے یہ بھی اوسی کے ہم عدد ہین کیونکہ
جسم کے لیے تین بُعد ہین طول و عرض و عمق اور ہر ایک کے لیئے دو طرفین ہین
اور دو کو جب تین مین ضرب دینگے تو حاصل ضرب چھ ہونگے اور وہ فوق
اور تحت و یمین و یسار و خلف و قدام ہین ان قسمون مین سے طبعی
صرف تحت و فوق ہین اور باقی غیر طبعی ہین - اور اعتماد بھی چھ قسمون مین
منقسم ہوتا ہی میل فوقی اور میل تحتی طبعی ہین اور باقی غیر طبعی ہین کیونکہ
جسم جب اپنے حیز مین حاصل ہوگا تو ساکن ہوگا اور اگر اوسمین میل ہوگا تو

نہ ساکن ہوگا۔ اگر کوئی اعتراض کرے کہ ہم اسبات کو اعتماد طبعی مین منع کرتے ہین کیونکہ جائز ہی کہ سکون کسی عارض کی وجہ سے پیدا ہوگیا ہو نہ اس سبب سے کہ اوسمین میل نہین ہی۔ اس اعتراض کا یہ جواب دیا جاویگا کہ جسم اگر اپنے حیز مین پہونچ جاویگا جو اوسکے لیے طبعی ہی تو اوسمین میل غیر کی طرف نہ ہوگا ورالا یہ بات لازم آویگی کہ کوئی شے جسکے بالطبع طالب ہو اوسی سے اپنی طبیعت سے ہارب بھی ہو اور اسکا محال ہونا بدیہی ہی اور اگر جسم اپنے حیز کی طرف مائل ہوگا حالانکہ وہ حیز مین موجود ہی تو یہ تحصیل حاصل ہی اور وہ بھی محال ہی۔

بحث تالیف

تالیف وہ عرض ہی جو دو محل سے مخصوص ہو اور جسکا اقتضا یہ ہو کہ اجزاء کے جدا ہونے مین دشواری ہو یا سہولت ہو ابو ہاشم اور شیخ ابو جعفر طوسی نے اوسکو ثابت کیا ہی کیونکہ بعض اجسام ایسے ہین جنکے اجزاء کا جدا ہونا موجب صعوبت ہی جیسے لوہا ہی اور بعض ایسے ہین کہ جنکی جدائی سہل ہی جیسے پانی یا تیل کیونکہ اگر اوسکا اتصاف ایسی عرض سے نہوتا جو صعوبت کا مقتضی ہی تو یہ جسم اپنے غیر کے بہ نسبت اس صفت کے ساتھ اولی نہ ہوتا۔

بحث عرض واحد دو محلون مین

محققین نے وجود عرض واحد کو دو محلون مین محال جانا ہی جس طرح جسم واحد کا وجود دو محلون مین محال ہی اور حکماء نے اس طرح جائز جانا ہی کہ ایک عرض

ایک محل مین بر سبیل تقسیم موجود ہوسکتا ہی جیسے وہ وحدت جو عشرہ سے قائم ہی
اور وہ تربیع جو اضلاع اربعہ سے قائم ہے جو سطح سے محیط ہی اور مثل اوس
حیات کے جو جسم سے قائم ہی حالانکہ وہ جسم اعضاے مختلفہ سے منقسم ہی اور
کہا گیا ہی کہ یہ عرض واحد ہی جو محل واحد سے قائم ہی مگر وہ منقسم ہی۔

بحث بقاء جوہر

متکلمین کا مذہب یہ ہی کہ جواہر باقی ہین کیونکہ اونکا عدم نہ تو اونکی ذات
کی وجہ سے ہوگا اسلیئے کہ اگر ذات کی وجہ سے اونکا عدم ہوتا تو لازم آتا کہ
جواہر ممتنع ہوتے اور جب ممتنع ہوتے تو پائے نہ جاتے حالانکہ وہ موجود ہین
اور نہ اونکا عدم فاعل کی وجہ سے ہی کیونکہ فاعل کی شان سے یہ ہی
کہ وہ تاثیر کرے نہ یہ کہ تاثیر نہ کرے اور اس سبب سے بھی اوسکا عدم نہین ہی
کہ اوسکا کوئی موثر نہین ہی کیونکہ جو باقی ہی اوسکو فاعل کی ضرورت نہین
اور نہ عدم اونکا انتفاء شرط کے سبب سے ہی کیونکہ شرط دو حال سے خالی نہین ہی
یا جوہر ہوگی یا عرض ہوگی اگر شرط جوہر ہوگی تو ترجیح بلا مرجح لازم
آویگی کیونکہ جوہر جوہریت مین سب برابر ہین پھر ایک کو دوسرے
کی طرف احتیاج کی کوئی وجہ نہین ہی اور اگر شرط عرض ہوگی تو دور لازم
آویگا کیونکہ عرض جوہر کے وجود سے مشروط ہی پس اگر عرض شرط ہو تو
دور لازم آویگا پس اب یہی امر باقی رہا کہ جواہر کا عدم ضد کے طاری

ہونے سے ہوتا ہی اور یہ ضد وہ عرض ہی جسکو فنا کہتے ہین جسوقت خدا اوسی
پیدا کردیتا ہی جواہر معدوم ہوجاتی ہین اور فنا کوئی امر باقی نہین وہ الاوہ بھی
محتاج کسی طریان ضد کا ہو پھر اسی طرح اوسکے ضد مین کلام ہوگا یہانتک
کہ یہ سلسلہ تسلسل کا مستلزم ہوگا اور وہ محال ہی اور یہ کسی محل مین بھی نہین
کیونکہ ضد اپنی کسی ضد کے ساتھ جمع نہین ہوسکتی پھر جبائیین مین اختلاف
ہوا ہی ابو علی نے یہ مسلک اختیار کیا ہی کہ جتنے عدد جواہر کے ہونگے اوتنی
تعداد فنا کی بھی ہوگی اور ابو ہاشم نے کہا ہی کہ فنا واحد سب جواہر کے معدوم
کرنے کے لیے کافی ہی واضح ہو کہ یہ مقدمات مذکورہ سب کے سب ممنوع ہین اولا
اسوجہ سے کہ ممکن ہی کہ عدم جواہر کا فاعل ہی کی طرف مستند ہو جس طرح ایجاد
فاعل کی طرف مستند ہی اوسی طرح اعدام بھی مستند ہو۔ دوسرے اس
سبب سے کہ یہ بدیہی ہی کہ ایسے عرض کا وجود ہی ناممکن ہی جو کسی محل مین نہو
تیسرے اس جہت سے کہ فنا کا عدم آن ثانی مین اگر کسی ضد کی وجہ سے ہوا ہی
تو تسلسل لازم آویگا جیساکہ اوسکی تقریر کی طرف سابق مین اشارہ ہوا ہی
اور اگر اوسکی ذات خود موجب عدم ہی تو ممتنع ہوگی پھر اسوقت مین اُسکا
وجود کہان ممکن ہی چوتھے اسلیے کہ دونون کا ضد ہونا مسلم ہی تو حکم دونون کا
مساوی ہوگا اور کسی کو اولویت نہ ہوگی پس ایک دوسرے کی مانع ہوگی
ورنہ وہ ضدین نہونگے۔

بحث حیات

حیات وہ عرض ہی جو ایسے جسم مین حلول کرتا ہی جو خاص ترکیب سے بعد تاثیر اور تاثر اجزاء کی بنا ہے۔ اور اوسکے احکام سے یہ ہی کہ حس و حرکت اور علم و قدرت اوسکے سبب سے صحیح ہو اس مقام پر کئی فائدہ ہین اور اون کا ذکر مناسب ہی۔

فائدہ اول یہ ہی کہ بعض متقدمین نے یہ مذہب اختیار کیا ہی کہ حیات اعتدال مزاج کا نام ہی۔ اور بعض کہتے ہین کہ حیات قوت حس و حرکت سے ایک تعبیر ہے۔ حکیم نصیر الدین محقق طوسی نے کہا ہی کہ یہ نقل جو متقدمین سے حیات کے بارہ مین کی گئی ہی یہ صحیح نہین ہی کیونکہ اعتدال مزاج عین حیات نہین ہی بلکہ شرط حیات ہی اور جو شے کسی شے سے مشروط ہوتی ہے وہ مشروط کی غیر ہوتی ہی اسی طرح قول ثانی مین بھی کلام ہی کیونکہ قوت حس و حرکت حیات معتدل کے آثار مین سے ایک اثر ہی پس یہ وجود قوت حیات سی متاخر ہوگی اور جو شے متاخر ہوگی وہ شے متقدم کی عین نہین ہوسکتی۔ محقق نے حیات کی تعریف یہ کی ہی کہ حیات وہ صفت ہی جو حس و حرکت کی مقتضی ہی اور اعتدال مزاج سے مشروط ہی مگر یہ صفت ہماری حیات کی ہی حیات جناب باری عز اسمہ کی ہماری حیات کی قسم سے نہین ہی کیونکہ اوسمین مزاج کا پایا جانا محال ہی اور اسی طرح حس و حرکت کا پایا جانا بھی

اوس مین ناممکن ہی اور اعتدال مزاج سے یہ مقصود ہی کہ کسی موضوع کے لیئے ایسا مزاج ہو جو اوسکی نوع کے لیئے شایان ہو۔

فائدہ دوسرا یہ ہے کہ متکلمین نے اسبات پر استدلال کیا ہے کہ حیات موجود ہی اور قدرت وعلم پر زائد ہی وہ استدلال یہ ہی کہ اگر ذات ایسے امر سے متصف نہ ہو جو اسبات کو چاہتا ہو کہ علم وقدرت اوسکے لیئے صحیح ہو تو یہ ذات جمادات سے اس صحت علم وقدرت کی بہ نسبت اولی نہوگی کیونکہ جتنے جسم ہین جسمیت مین سب مشترک ہین اور اسی طرح ترکیب مین بھی اشتراک ہی پس وہ صفت جو صحت علم وقدرت کے تصحیح کرتی ہی وہ حیات ہی۔

فائدہ تیسرا یہ ہی کہ اس امر مین اختلاف ہی کہ حیات جسم کے وجود سے مشروط ہی یا نہین حکماء محققین اور معتزلہ نے یہ مسلک اختیار کیا ہی کہ جسم کا وجود حیات کے لیئے ضروری ہی کیونکہ اعتدال مزاج حیات کی شرط ہی اور یہ جبھی پایا جاویگا جب عناصر سے جسم مرکب موجود ہو۔ اور اشاعرہ اسبات کے قائل ہین کہ حیات جسم سے مشروط نہین ہے اونھون نے اسبات کو جائز رکھا ہی کہ حیات جوہر فرد سے قائم ہو۔

فائدہ چوتھا یہ ہی کہ حیات روح کی محتاج ہی اور یہ امر ظاہر ہے۔ حکماء نے روح طبیعی کی تفسیر کی ہی کہ ارواح اجسام لطیفہ ہین جو اخلاط بخاریہ سے پیدا ہوتے ہین اور رگون مین سرایت کرتے ہین جو دل سے

پیدا ہوئی ہین انھین رگون کا نام شرائین ہی۔ اور بعض معتزلہ نے
روح کی تفسیر یہ کی ہی کہ وہ ہوائے رقیق ہی جو ایک قسم کی برودت
کے ساتھ مخصوص ہی اور جہان سانسین آتی جاتی ہین وہین وہ بھی
آتے جاتے ہہے۔
ابو ہاشم نے حیات کی احتیاج روح کی طرف اس طرح ثابت کی ہہے
کہ اگر روح نہ ہو تو نفس پر موت کا طاری ہونا ممنوع ہو۔
اور اکثر معتزلہ نے اسبات کی شرط کی ہی کہ حیات کے لیئے روح مع رطوبت
ضروری ہی جیسے خون اور اسی سبب سے جب خون نکل جاتا ہی تو حیوان فوراً
مرجاتا ہی اور بعض حکما نے حیات کے لیئے ایک قسم کی حرارت شرط جانی ہی۔
پانچوان فائدہ یہ ہی کہ محققین کا مسلک یہ ہی کہ موت اور حیات مین
جو تقابل پایا جاتا ہی وہ تقابل عدم وملکہ ہی اونھون نے موت کی تفسیر
یہ کی ہی کہ وہ عدم حیات کا نام ہی جو ایسے محل مین ہو جو حیات سے
متصف تھا اور یہ بھی کہا گیا ہی کہ موت عدم حیات اوس شئے سے ہے
جسکی شان سے یہ امر ہو کہ وہ زندہ ہو پس نطفہ بنا بر تعریف ثانی کے
میت قرار پاویگا اور ابو علی جبائی اور ابوالحسن کعبی کا یہ مذہب ہے کہ موت
اور حیات دونون ضد ہین اون دونون نے موت کو بھی صفت وجودی
قرار دیا ہی اونکا استدلال اس امر مین اوس آیہ سے ہی جسمین باریتعالیٰ نی

فرمایا ہی اَلَّذِیْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیٰوۃَ کیونکہ خلق اسبات کو چاہتی ہی کہ ایجاد ہو اور یہ استدلال ضعیف ہی کیونکہ لغت مین خلق کے معنے تقدیر کے ہین اور تقدیر جس طرح وجودی کے لیئے ہوتی ہی اوسی طرح عدمی کے لیئے بھی ہوتی ہی۔

بحث قدرت

قدرت بھی ایک عرض ہی اس مبحث مین کئی مسئلہ ہین۔

اول یہ کہ قدرت ایک ایسی صفت ہی جسکے اعتبار سے حیوان داعی کے تبعیت کی وجہ سے جب چاہے کسی فعل کو عمل مین لائے اور داعی کے نہ ہونے کے سبب سے جب چاہے ترک کرے۔

ثبوت قدرت پر دلیل یہ ہی کہ جتنے جسم ہین وہ سب جسمیت مین متفق ہین اور وہ افعال جو اون سے صادر ہوتے ہین اون مین مختلف ہین اور ممیز بھی صفت قدرت ہی کیونکہ اوس شخص کی حرکت مین جو قدرت رکھتا ہی اور اوس شخص کی حرکت مین جو قدرت نہین رکھتا ہی بدیہی فرق ہی مثلاً ہم جانتے ہین کہ رعشہ کی حرکت انسان کا اختیاری فعل نہین ہی کیونکہ اوسکو انسان اپنے اختیار سے ترک نہین کرسکتا ہی اور اپنے ارادہ سے جو اپنے کسی عضو کو حرکت دیتا ہی اوسکو ترک کرسکتا ہے اسی طرح بلندی پر سے گر پڑنے مین اور اپنے ارادہ سے اوتر آنے مین فرق ہی اور فعل قدرت

اور طبیعت موثرہ کے اثر مین یہ فرق ہی کہ صاحب قدرت کو شعور اپنے فعل کا
ہوتا ہی اور طبیعت مؤثرہ کو اپنے اثر کا شعور نہین ہوتا ہی اور قادر اور موجب
مین یہ فرق ہی کہ قادر اپنے فعل کے ترک سے مجبور نہین ہوتا اور موجب
اپنے فعل پر مجبور ہوتا ہے مثلاً انسان حرکت پر قادر ہے چاہے
حرکت کرے چاہے حرکت نہ کرے مگر آگ جلانے کے ترک پر قادر نہین ہی۔
دوسرا مسئلہ یہ ہی کہ اس امر مین عقلاء مین اختلاف ہی کہ قدرت مین
جب داعی ملجاوے تو آیا فعل واجب ہوجاتا ہی یا نہین ۔ ابو الحسن بصری
اور محققین اس بات کے قائل ہین کہ اس حالت مین فعل واجب ہو جاتا ہی
اور یہ بھی اون لوگون کا مسلمہ ہے کہ ایسا وجوب فعل منافی اختیار نہین ہی
کیونکہ اختیار سے مراد فعل کا داعی کے تابع ہونا ہی اور قدرت کی نسبت
فعل و ترک کی جانب مساوی ہی یعنی عدم اور وجود فعل دونون کی طرف
قدرت کی یکسان استناد ہی اور جب داعی و ارادہ کے سبب سے قدرت کا اثر
واجب ہوتا ہی تو اضطرار کی کوئی وجہ نہین ہی بلکہ یہ عین اختیار ہے اور اکثر
معتزلہ نے امر ثانی کو اختیار کیا ہی محمود خوارزمی کا مسلک یہ ہے کہ فعل
ایسی حالت مین واجب الوقوع نہین ہوتا بلکہ ترک سے اولی ہوتا ہی۔
تیسرا مسئلہ یہ ہی کہ اس باب مین اختلاف ہی کہ آیا قدرت فعل پر
مقدم ہوتی ہی بایں معنی کہ ذات قادر قبل وقوع فعل قدرت سے متصف

ہوتی ہی یا نہین۔ معتزلہ اور حکماء اور محققین کا مذہب یہ ہی کہ قبل فعل قادر کو
فعل پر قدرت حاصل ہوتی ہی۔ اور اشاعرہ کہتے ہین کہ قبل فعل قادر کو
فعل پر قدرت نہین ہوتی ہی اور یہ باطل ہی کیونکہ جب ہم کھڑے ہوتے ہین
تو یقیناً ہم اسبات کو جانتے ہین کہ ہم بیٹھ سکتے ہین اور یہ بدیہی امر ہی اسکا
انکار صریح مکابرہ ہی۔ دوسری دلیل یہ ہی کہ اگر قدرت فعل پر مقدم نہ ہو
تو تکلیف مالایطاق لازم آویگی اور وہ محال ہی بیان اوسکا یہ ہی کہ کافر
حال کفر مین بالفعل ایمان کا مکلف ہی اور حال کفر زمان فعل نہین ہی
بلکہ زمان فعل پر مقدم ہی پس اگر اس حال مین کافر ایمان پر قادر نہ ہو
تو اوسکو تکلیف دینا اوسوقت مین ہی جب وہ عاجز ہو اور یہی تکلیف
مالایطاق ہی اور وہ خدا سے جو حکیم ہی محال ہی۔ اشاعرہ کی حجت
یہ ہی کہ قدرت اگر فعل پر مقدم ہو تو باقی ہوگی اور بقاء عرض ہے
پس لازم آتا ہی کہ عرض کا قیام عرض سے ہو اور یہ محال ہی۔ جواب اوسکا یہ ہی کہ
عرض کا عرض سے قیام کا محال ہونا ممنوع ہی جیسا کہ بیان ہو چکا ہی۔
چوتھا مسئلہ یہ ہی کہ یہ امر بھی مختلف فیہ ہی کہ آیا قدرت ضدین سے
متعلق ہوتی ہی یا نہین معتزلہ اور حکماء اور محققین امر اول کے قائل ہین
اور یہی حق ہی کیونکہ یہ امر بدیہی ہی کہ ہم فعل پر قادر ہین اور اوس کے
ترک پر بھی ہم قادر ہین اور یہی فرق موجب اور قادر مین ہے کیونکہ

قادر سے فعل و ترک دونون ممکن ہین اور وہ ضدین ہین اور موجب فعل و ترک پہ
قادر نہین ہی پس قدرت ضدین سے ضرور متعلق ہو گی اور اشاعرہ قول
ثانی کے قائل ہین کیونکہ قدرت اونکے نزدیک فعل پہ مقدم نہین ہوتی بلکہ
مقارن فعل ہوتی ہی تو اوسی کے ساتھ مخصوص ہو گی جس کے مقارن ہو گی
اور غیر سے اوسکا تعلق متصور نہو گا اور یہ قول اشاعرہ کا فاسد ہی جیسا کہ بیان ہو چکا ہی۔

بحث عجز

عجز مین بھی اختلاف ہے۔ اشاعرہ اس بات کے قائل ہین
کہ عجز صفت وجودی ہے پس عجز و قدرت مین مقابلہ ضدین ہی۔
اور محققین حکماء اور معتزلہ اسکے قائل ہین کہ عجز عدم قدرت ہی کیونکہ قادر
کی تعریف اونھون نے یہ کی ہی کہ قادر اوسی کو کہین گے جسکی شان سے
قدرت ہو مثلاً حیوان کہ اوس مین اسباب و آلات قدرت موجود ہین
پس جمادات کو عاجز نہ کہین گے اگرچہ وہ قادر بھی نہین ہین کیونکہ اونکی
شان سے قدرت نہین ہی اس بناء پر قدرت و عجز مین تقابل عدم و ملکہ ہو گا۔

بحث اعتقاد

اعتقاد ایک امر وجدانی ہی پس اوسکی تعریف کی حاجت نہین ہی یہ اعتقاد
اگر جازم مطابق واقع اور ثابت ہو تو وہ علم و یقین ہی اور اگر ثابت
نہو تو وہ اعتقاد مقلد ہے کیونکہ ایسا اعتقاد ظنی ہوتا ہی اس لیے کہ جسکی

تقلید کی گئی ہو ممکن ہی کہ اوسنے خطاء کی ہو اور اگر اعتقاد مطابق واقع نہو تو وہ جہل مرکب ہی اور مراد جازم سے یہ ہی کہ عقل اوسکے مخالف کو تجویز ہی نہ کرے اور شک اور وہم کو اوس مین دخل ہی نہ ہوسکے اور ثابت سے مراد یہ ہی کہ اوس اعتقاد کا زوال ممتنع ہو مثلاً علت کسی شئے کی موجود ہی پس اگر کوئی شخص کہے کہ معلول موجود نہین ہی تو عقل اوسکو تجویز ہی نہ کریگی اور مطابق واقع سے مراد یہ ہی کہ جس حیثیت سے وہ شئے واقع مین موجود ہی اوسی کے مطابق اعتقاد ہو ورنہ وہ جہل ہوگا اور بعض حکمار نے اعتقاد کی تقسیم اس طرح کی ہو کہ ایک اعتقاد جازم ہی اور ایک غیر جازم ہی غیر جازم ظن ہی اور بعض نے غیر جازم کی تقسیم بھی کی ہی وہ کہتے ہین کہ جب دونون جہتین نفی اور ثبوت کے برابر ہون تو وہ شک ہی اور جس طرف ترجیح ہو وہ ظن ہے اور جو طرف مرجوح ہے وہ وہم ہی۔

بحث علم

علم یا ضروری ہی یا کسبی ہی علم ضروری کی چھہ قسمین ہین ایک اونمین سے اولیات ہین اور وہ ایسے قضیہ ہین کہ جن مین تصور طرفین (یعنے محکوم اور محکوم علیہ) سے حکم کرنا کافی ہو جس طرح یہ حکم ہی کہ کل اپنے جزو سے بڑا ہوتا ہی دوسری قسم اون مین سے محسوسات ہین اور وہ ایسے قضیہ ہین جنمین عقل حس ظاہری کی مدد سے حکم کرتی ہی جس طرح اثبات کا علم

حاصل ہی کہ آگ گرم ہی اور آفتاب چمکرہا ہی یا حس باطن کی مدد سے
عقل اوسپر حکم کرتی ہے جس طرح تشنگی اور سیرابی کا حکم ہی- تیسری قسم
اون مین سے مجربات ہین اور وہ ایسے قضیہ ہین جو تکرار مشاہدہ کے
سبب سے ایسے یقینی ہوگئے ہون کہ عقل اونکی مدد سے حکم کرتی ہے جیسے یہ
حکم کہ زہر قاتل ہی یا سقمونیا مسہل ہی- چوتھا علم حدسیات ہی اور وہ ایسے
قضیہ سے عقل کا حکم کرنا ہی جو قوت نفس کی تیزی کے سبب سے اس طرح
پیدا ہوجاوے کہ شک وشبہہ اوس مین نہ باقی رہے جیسے یہ حکم کہ چاند کی
روشنی اوسکی ذاتی نہین ہی بلکہ آفتاب کی روشنی سے ہوتی ہے کیونکہ
چاند کی روشنی اسوجہ سے مختلف ہوتی ہی کہ کبھی وہ آفتاب کے مقابل
ہوتا ہے اور کبھی اوسکے مقابل نہین ہوتا اور جس جس مقدار مین وہ مقابل
ہوتا جاتا ہی اوس مین روشنی ہوتی جاتی ہی اور جس جس مقدار مین اوسکے
مقابل نہین ہوتا اس مقدار سے روشنی زائل ہوتی جاتی ہی پس عقل نے
حدس سے یہ حکم کیا کہ اس مین شک نہین ہی کہ آفتاب کے عکس سے
چاند کی روشنی ہے- پانچوین متواترات ہین اور وہ ایسے قضیہ ہین جنکے ساتھ
عقل اس سبب سے حکم کرتی ہی کہ اوسکی اس کثرت سے خبرین ملی ہین کہ عقل
اسبات پر حکم کرتی ہی کہ ایسی خبرون مین کذب پر اتفاق نہین ہوسکتا اور
اس سبب سے نفس ایسے اخبار پر مطمئن ہوجاتا ہی جس طرح دور کے شہرون کے

موجود ہونے کا حکم ہی جن کو کسی شخص نے خود نہین دیکھا ہی مثلاً حکم وجود
مکّہ و مدینہ و لندن و قسطنطنیہ اور حکم ادعائے نبوت حضرت موسیٰ و عیسیٰ
و محمد اور شجاعت علی مرتضیٰ علیہ السلام و سلطنت سکندر اور سخاوت حاتم ہی
اسبات مین اختلاف ہی کہ ان اخبار پہ یقین حاصل ہونے کے لئے مخبرون
مین کسی مخصوص عدد کی ضرورت ہی یا نہین۔ بعضون نے عدد مخصوص کی
ضرورت سمجھی ہی اور عدد مین بھی اختلاف ہی۔ بعضون نے کہا ہی کہ بارہ
ہونے چاہیے کیونکہ عدد کثیر یقینی اتنی ہی ہین۔ اور بعضون نے بیس
کہے ہین اس آیت قرآنی پر نظر کر کے جہان اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے
وان یکن عشرون صابرون اور بعضون نے کہا ہی کہ چالیس عدد ہین
اس آیت پر نظر کر کے لقد رضی اللہ عن المؤمنین کیونکہ وہ لوگ
شمار مین چالیس ہی تھے اور بعضون نے ستّر کا اعتبار کیا ہی اس آیت پہ
نظر کر کے واختار موسیٰ قومہ سبعین رجلا لمیقاتنا اور بعضون نے
تین سو تیرہ کا اعتبار کیا ہی کیونکہ اسیقدر عدد اہل بدر کے تھے اور یہ
اعتبارات کل کے کل فاسد ہین کیونکہ عدد کو افادہ یقین مین کچھ بھی دخل
نہین ہی بلکہ جسوقت عاقل کو یقین حاصل ہوجاتا ہی اوسوقت وہ عدد
معلوم ہوتا ہی جس سے یقین حاصل ہوجاتا ہی اور بہت سی ایسی تعداد ین ہین
جو ایک حالت مین مفید یقین ہوتی ہین اور دوسری حالتین نہین ہوتین

مین کہتا ہون کہ آیات قرآن مسلمانون پر حجت ہین مگر آیات قرآن سے
یہ کہان ثابت ہوتا ہی کہ اتنی عدد کی خبرین ثبوت مین معتبر ہین صرف
کثرت کے اعتبار سے آیات قرآن سے استدلال کیا گیا ہی مگر صرف
کثرت مفید یقین نہین ہی بلکہ قرائن اور علامات کو حصول یقین مین بہت
دخل ہی مثلاً یہ قرینہ کہ بہت سے لوگ بادشاہ کے تخت نشینی کی خوشی
منا رہے ہین ایسی حالت مین دو تین خبرون سے بلکہ ایک ہی خبر سے
جب مخبر معتمد عاقل ہو اور خوش طبعی اور مزاح کا اوسپر احتمال نہو
یقین اسبات کا حاصل ہو جاویگا کہ بادشاہ تخت نشین ہوا ہے۔
چھٹے وہ قضیہ ہین کہ جنکے ساتھ عقل حکم کرتی ہی اوس لازم کے ذریعہ سے
جو کبھی علیحدہ نہین ہوتا اور یہ وہ قضایا کہے جاتے ہین جنکے قیاسات
اون کے ساتھ ہی ساتھ ہین یعنی اون کی دلیلین اونکے ساتھ موجود ہین
جس طرح یہ قول کہ ایک دو کا نصف ہی کیونکہ یہ معلوم ہی کہ ایک ایسا عدد ہی
جس کی طرف دو منقسم ہی اور برابر اوسکے مثل کی طرف بھی انقسام ہی اور جو
عدد ایسا ہو کہ دو متماثل کی طرف تقسیم ہو وہ اون دونون کو دو چند ہوتا ہی
اور وہ دونون اوسکے نصف ہوتے ہین اس امر مین اختلاف ہوا ہی
کہ آیا علم اون معلومات مین سے ہی جو تعریف سے غنی ہین یا ایسا نہین ہے
ایک قوم یہ کہتی ہی کہ ہان علم اون مفہومات مین سے ہی جو تعریف اور

حد کے محتاج ہین اور بعضون نے اوسکی یہ تعریف کی ہی کہ وہ معلوم کی
معرفت اوسی طرح ہے کہ جس طرح وہ معلوم ہی مگر یہ تعریف مانع نہین کیونکہ
ظن اور اوس تقلید کو جو مطابق واقع ہو شامل ہی دوسری خرابی اس
تعریف مین یہ ہی کہ اس تعریف مین لفظ معرفت ہی جو علم سے خاص تر ہے
اور خاص سے تعریف جائز نہین ہی اور اگر معرفت سے معنی علم ہی مقصود ہون کہ
تا کہ تعریف لفظی ہو جب بھی یہ تعریف فاسد ہی کیونکہ تعریف لفظی اشہر سے
ہوا کرتی ہی اور معرفت علم سے زیادہ مشہور نہین ہی تیسری خرابی اس
تعریف مین یہ ہی کہ اس تعریف سے دور لازم آتا ہی کیونکہ اس تعریف مین
لفظ معلوم ہی اور معلوم وہی شے ہی جس سے علم متعلق ہوا ہو پس معلوم کا
جاننا علم کے جاننے پر موقوف ہوگا اور علم کا جاننا معلوم کے جاننے پر
موقوف ہوگا اور یہی دور ہے دوسری تعریف علم کی یہ کی گئی ہے کہ علم
وہ ہی جو اسبات کا مقتضی ہو کہ اوسکی حاصل ہونے سے اطمینان و سکون
نفس ہو جاوے یہ تعریف جہل مرکب سے منقوض ہوتی ہی اور تقلید
جازم سے بھی اس پر نقض وارد ہوتا ہی اور بعض لوگون نے ان دونون مین
جمع کیا ہی اور یہ کہا ہی کہ علم معرفت معلوم کی اوس حیثیت سے ہی جس حیثیت سے
معلوم واقع مین ہی اور ساتھ اوسکے وہ مقتضی سکون نفس ہو قید اول سے
جہل مرکب خارج ہوا اور قید ثانی سے ظن خارج ہو گیا اس تعریف مین بھی

نظر کی گئی ہی کیونکہ یہ تقلید سے منقوص ہوتی ہی جو مطابق واقع ہو اور
وہ خرابیان جو پہلے مذکور ہوئین کہ تعریف خاص تر ہی اور دوری ہی
وہ بھی لازم آتی ہے۔

محققین کے نزدیک حق یہ ہی کہ علم ایک ایسی بدیہی چیز ہے جو تعریف سے
غنی دو وجہون کے سبب سے ہی۔ اول وجہ یہ ہی کہ اگر علم کی تعریف کسی
شے سے کی جاوے تو یہ معرف یا علم ہوگا یا علم نہوگا پس اگر علم نہوگا تو
تعریف بالمبائن ہوگی اور مبائن سے تعریف کرنا فاسد ہی اور اگر وہ علم ہوگا
تو یہ علم یا تصور ہوگا یا تصدیق ہوگا اور وہ دونون علم سے خاص ہین پس
تعریف بالاخص ہوگی اور یہ بھی فاسد ہی۔ دوسرے یہ کہ علم صفات وجدانیہ
سے ہی پس محتاج تعریف نہوگا۔ وجدانی ہونا اوسکا اس سبب سے ہی
کہ وہ انسان جسپر کوئی مسئلہ مخفی ہو بعد اوسکے کہ وہ اوسپر ظاہر ہو جاوے
تو وہ اپنے نفس کو ایک ایسی حالت مین پاویگا جو قبل مین نہ تھی اور اسی
حالت کا نام علم ہی اور امر ثانی یعنی اوسکا تعریف سے مستغنی ہونا یہ اسوجہ
سے ہی کہ وجدانیات ضروریات سے ہوتے ہین پس محتاج نظر و کسب
نہونگے اور بعض علمائے فرمایا ہی کہ علم کا وجود اور امتیاز بدیہی ہے لیکن
ماہیت اوسکی رسم سے سمجھ مین نہین آسکتی کیونکہ وہ اوس سے مستغنی ہی
اور حد سے بھی نہین ہوتی کیونکہ ممتنع ہے اس قول کی توضیح یہ کی گئی ہی

کہ رسم سے مستغنی ہونا تو یہ ہی کہ رسم مفید امتیاز ہوتا ہی اور ہم اسے بیان
کر چکے ہین کہ علم کا امتیاز ضروری ہی اور حد کا ممتنع ہونا اسلئے ہی کہ حد اوس چیز کی
ہوتی ہی جسکے لیئے جزو ہون اور علم بسیط ہی۔
حکما نے علم کی حقیقت یہ بیان کی ہی کہ علم ایک صورت ہی جو معلوم سے
منتزع ہوتی ہی اور اوسکی مساوی اس حیثیت سے ہوتی ہی کہ اگر وہ ذہن سے
خارج کی طرف نکالی جائے تو بعینہ معلوم ہے کی سی وہ صورت ہو اونھون نے
اپنی دعوی پر یہ حجت پیش کی ہی کہ ہم بہت سی اون چیزون پر حکم کرتے ہین جنکا
وجود خارج مین نہین ہی اور اگر وہ ذہن مین قائم نہوتین تو عدم
محض ہوتین اور اونکی طرف اضافت محال ہوتی پس ثابت ہوا کہ علم
صورت مطابق معلوم فی الذہن ہی۔
حکماء پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر علم صورت معلوم کا عالم مین حاصل
ہوجانا ہی تو لازم آتا ہی کہ وہ دیوار جو سیاہ ہو وہ عالم ہو کیونکہ سیاہی کی
صورت اوس مین حاصل ہی اور جب لازم کا فساد ظاہر ہے تو ملزوم بھی
فاسد ہی بعض محققین نے اسکا یہ جواب دیا ہی کہ وہ چیزین جن مین مثالی
صورت قائم ہو اوسکو یہ امر لازم نہین کہ وہ عالم بھی ہو بلکہ یہ جب ہی ہوگا
جب اوسمین صفت عالمیہ کی قابلیت بھی ہو اور دیوار ظاہر ہی کہ اوس کے
قابل نہین ہے۔ اور ایک قوم کی رائے یہ ہی کہ علم عالم اور معلوم کے

درمیان مین اضافت ہی۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہی کہ عالم کو اپنے نفس کا بھی علم ہوتا ہے اور اضافت اس امر کی مستلزم ہو کہ مضاف اور مضاف الیہ مین غیریت ہو۔

اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہی کہ اضافت کے لیئے اعتباری تغایر کافی ہی۔ اور علامۂ حلّی کا یہ مذہب ہی کہ علم وہ صفت حقیقیہ ہے جو خود اضافت نہین ہی بلکہ اوسے اضافت لازم ہی کیونکہ اضافت ایک امر اعتباری ہی اور علم اون صفات سے ہے جو خارج مین محقق ہے اور نفس سے قایم ہے مگر ہان یہ ضرور ہی کہ جب تک اوسے غیر کی طرف مضاف نہ کرین تعقل علم کا ممکن نہین ہی کیونکہ علم کسی چیز ہی کا ہوتا ہے مگر یہ اضافت نہ تو مفہوم علم مین داخل ہی اور نہ اوسکا عین مفہوم ہی بلکہ اوسکا لازم ہی اس امر مین کوئی اختلاف نہین کہ علم امور وجودیہ سے متعلق ہوتا ہی لیکن وہ امور جو عدمی ہین وہ دو حال سے خالی نہین یا تو وہ موجود ہوکر معدوم ہوئے ہین یا معدوم بعدم مطلق ہین قسم اول سے بھی تعلق علم بلا خلاف جائز ہی مگر قسم ثانی مین اختلاف ہی۔ ایک قوم اس امر کی طرف مائل ہی کہ ہم اوسے نہین جانتے کیونکہ علم یا صورت ہی اور یہ امر اسبات پر موقوف ہی کہ صاحب صورت کا وجود ہو۔ اور یا وہ اضافت ہی پس اسوقت بھی وہ متضائفین کے وجود پر موقوف ہی

اور عدم موجود نہین پس علم اوس سے متعلق نہ ہوگا۔
جواب اس حجت کا یہ دیا گیا ہی کہ وہ ذہن مین موجود ہی پس اضافت کا تعلق اوس سے صحیح ہے مثلاً ہم یقیناً اس بات کو جانتے ہین کہ کل آفتاب مشرق سے طلوع کریگا حالانکہ اسوقت وہ موجود نہین ہی۔

بحث ظن

قبل مین یہ امر معلوم ہو چکا ہی کہ ظن اعتقاد کی ایک نوع ہی اس امر مین بو علی اور اوسکے تابعین نے نزاع کی ہی اونھون نے ظن کو یہ سمجھا ہے کہ وہ اعتقاد کی غیر ایک جنس ہی اونھون نے اعتقاد کو جازم سے مخصوص جانا ہی۔ بعض علماء نے ظن کی تعریف و تفسیر یہ کی ہی کہ وہ دو احتمالون مین سے ایک احتمال کی دوسری پر ترجیح دیتی ہی مگر وہ اس طرح کی ترجیح ہوگی جو مانع نقیض نہ ہوگی پس اگر وہ مطابق واقع ہی تو ظن صادق ہی ورنہ ظن کاذب ہی

بحث عقل

عقل انسانی کی حقیقت مین اختلاف ہی بعض کے نزدیک وہ عین نفس ناطقہ انسان ہے جسکی جانب انسان لفظ (مین) سے اشارہ کرتا ہے۔ اور بعض کے نزدیک عقل نفس ناطقہ کا آلہ ہے اور عقل کا اطلاق باعتبار اوسکی قوت استعداد اور باعتبار اوسکے اوس

قوت حصول بالفعل کی بھی ہوتا ہی جو اوسکو مشاہدات اور تجربون سے
علوم حاصل ہوتے ہین جیسا کہ جناب امیر المومنین علی مرتضی علیہ التحیۃ
والثناء نے فرمایا ہی رائیت العقل عقلین فمطبوع و مسموع ولا ینفع مسموع
اذا لم یک مطبوع کما لا تنفع الشمس وضوء العین ممنوع
یعنے عقلین دو ہین ایک طبعی اور ایک وہ جو تجربہ سے حاصل ہوتی ہی
اور وہ عقل جو تجربہ سے حاصل ہوتی ہی اوس سے فائدہ بدون اوس
عقل کے نہین ہوتا جو انسان کی طبعی عقل ہی جس طرح آفتاب کی روشنی
سے اوسوقت فائدہ نہین ہوتا جب آنکھ آفتاب کی شعاع سے ممنوع
ومحجوب ہو۔ حکماء نے ان قوتون کے اعتبار سے عقل کی تقسیم اس بیان سے
کی ہی کہ عقل باعتبار قوای نفس دو اعتبار پر منقسم ہی ایک اوسکی تاثیر کے اعتبار سے
اور وہ یہ ہی کہ وہ مبادی عالیہ سے فیض حاصل کرتی ہی اور اثر پذیر ہوتی ہی
جیسے آفتاب سے بصارت کو فیض پہونچتا ہی تاکہ تعقلات سے وہ کامل
ہو سکے یہ قوت عقل نظری سے موسوم ہی دوسرے باعتبار اسکے کہ وہ بدن مین
اپنے جوہر کی تکمیل کے لیے تاثیر اختیار کرتی ہی اور بدن جبکہ تحصیل علم و عمل کے لیے
اوسکا آلہ ہی تو اوس سے تکمیل نفس بذریعہ علم و عمل ہوتی ہی جس سے انسان امور
متعلق معاش و معاد کا سرانجام کرتا ہی یہ قوت عقل عملی کے نام سے موسوم ہی
اور عقل نظری اور عقل عملی ہر ایک کے چار مرتبہ مین مراتب عقل نظری یہ ہین

اول عقل ہیولانی اور اوس سے مراد استعداد محض ہی جیسا کہ بچو نکو استعداد وقابلیت ہوتی ہی اور عقل ہیولانی نام بھی اوسکا اسی لیئے ہی کہ جس طرح ہیولائے اولی مادی صورتون کا قابل ہی اور بالفعل اوسمین کوئی صورت نہین ہی مگر اوسمین قوت ہر ایک صورت کے قبول کرنے کی ہی جیسے موم سے مدورہ اور مستطیل اور مخروطی شکلین بن سکتی ہین اسی طرح اس عقل ہیولانی مین جسکی تشبیہ بچہ کی عقل سے دیجا سکتی ہی اوسمین بالفعل کوئی صورت نہین ہی بلکہ بالقوہ اوسمین سب علمی صورتون کے قبول کرنیکی قوت ہی اور دوسرا مرتبہ اوسکا عقل بالملکہ سے موسوم ہی اوس سے مراد وہ عقل ہی کہ علم ضروریات حاصل ہو جاوے اور اون کا علم ایسا راسخ و مستحکم ہو جاوے کہ نظریات کی جانب انتقال کی اوسمین استعداد ہو جاوے مثلاً اس بات کا علم باستحکام انسان کو ہو جاوے کہ ایک شئی دو مکانونمین ایک وقت مین نہین ہو سکتی تیسرا مرتبہ عقل بالفعل ہی اور مراد بالفعل سے قریب بفعل ہی اور اوس سے مراد یہ ہی کہ انسان کو بالفعل ایسی عقل ہو جاوے کہ جب وہ چاہے بلا زحمت و کسب جدید اوسکو حاضر کرسکے مثلاً کوئی شخص علم کتابت حاصل کرچکا ہو پس جب چاہے لکھنے لگے چوتھا مرتبہ عقل مستفاد سے موسوم ہی اور اوس سے مراد یہ ہے کہ تمام موجودات کی صورتین مشاہدہ مین بالفعل حاصل ہون جیسا کہ مجردات کا علم ہے اور مرتبہ انسان کو بعد موت حاصل ہوگا جب تمام مادون کے

حجاب سے وہ علاحدہ ہوجاویگا اور اشغال نفس متعلق انتظام بدن اور
اشغال حسّی سے نفس کو بالکل فراغت حاصل ہوجاویگی اور اس امر کی نسبت کہ
کیا یہ ممکن ہے کہ دنیا کی زندگی مین کسی شخص کو عقل مستفاد کا درجہ کسی وقت
حاصل ہوجاوے کہا گیا ہے کہ بعض نفوس مثل نفوس انبیاء و اولیاء اللہ کے لئے
زندگی دنیا مین یہ ممکن ہے کہ کسی وقت ایک لمحہ کے لیے اونکو مثل بجلی کی
چمک کے یہ درجہ حاصل ہو کیونکہ اگرچہ وہ اس حجاب جسمانی مین ہین مگر وہ
اس صفت سے مجردات مین داخل ہین کہ اشغال عالم محسوس سے اون کا
نفس فارغ ہوکر عالم عقلی کی جانب متوجہ ہوسکتا ہے جو حواس کے اعتبار سے
عالم غیب ہے۔ اس بیان سے ظاہر ہے کہ تین مرتبہ جو اول بیان ہوئی ہین
وہ عقل انسانی کی ترقی کے درمیانی مراتب ہین اور ہر مرتبہ اپنے اعلیٰ
مرتبہ کے حصول کے لئے منزل استعداد ہے اور مرتبہ چارم مرتبہ کمال ہے
اور مراتب عقل عملی بھی چار ہین۔ مرتبہ اول عقل عملی یہ ہے کہ شریعت الٰہی
کے موافق عمل کرنے سے انسان کو تہذیب ظاہری حاصل ہوجاوے اور
یہ ہیئت عقل عملی عرف شرع مین عدالت سے موسوم ہوتی ہے۔ دوسرا مرتبہ
عقل عملی یہ ہے کہ ملکات ردیہ و صفات ذمیمہ سے جو عالم غیب کے اتصال سے
مانع ہین نفس انسان پاک ہوجاوے تیسرا مرتبہ عقل عملی یہ ہے کہ بعد
اتصال عالم غیب نفس کو اوس عالم سے ایسا ربط و انس ہوجاوے

جس سے عالم جسمانی مادی انسان کی نظر مین بے حقیقت و ناچیز ہو جاوی
یہ تینون مراتب بھی مراتب ترقی و استعداد باعتبار اپنے اعلی مرتبہ کے ہین
اور چوتھا مرتبہ کمال مرتبہ انسانی ہی اور وہ یہ ہی کہ بعد حصول ملکہ ربط و انس
عالم غیب ملاحظہ کمالات الٰہی مین انسان ایسا مستغرق و محو ہو جاوے کہ تمام
موجودات عالم کو وجود ذیجود حضرت واجب الوجود سے فائض و مستفیض پاوے
اور تمام کمالات کو کمال حضرت کامل بالذات کے مقابل مین اسقدر ناچیز
و مضمحل سمجھے کہ عالم کے تمام اشیاء کو ایک نمود بے بود اور عارضی وجود
سے متصف پاوے شرع اسلام مین یہ اعلی مرتبہ عدالت و عصمت سے موسوم ہوتا ہی
اور وہ انبیا اور ائمہ کے لئے ثابت ہی

بحث عقل موجب تکلیف

اس امر مین اختلاف نہین ہی کہ عقل موجب تکلیف ہے اسلئے کہ عاقل ہی
بد افعال کے سبب سے مستوجب مذمت و سزا اور نیک افعال کی جہت سے مستحق
مدح و جزا دنیا مین عقلاء کے نزدیک ہوتا ہی اور خدا کی جانب سے بھی عاقل ہی
مستوجب سزا اور جزا ہوتا ہی کیونکہ مجنون و ساہی و نائم و ناسمجھ اطفال اور
اشخاص مسلوب الحواس اور بہائم نہ دنیا مین مستحق جزا و سزا سمجھے جاتے ہین نہ
آخرت مین مستوجب سزا و جزا خدا سے ہوتے ہین یہ عقل ایک قوت ہی جو
انسان کی طبیعت مین ہی اور اوسکے لیے علم ضروریات اور آلات کی سلامتی

کے ساتھ لازم ہی جن آلات پر علوم ضروری کا حصول موقوف ہی قید سلامتی آلات اسلئے ہی کہ نائم عاقل ہی مگر علم اوسکو نوم کی حالت مین نہین ہے اسلئے ظاہر ہوا کہ علم عقل کی ماہیت کو لازم نہین ہی۔ شیخ ابوالحسن اشعری کی رای مین یہ عقل علم بعض ضروریات ہی اور وہ عقل بالملکہ سے موسوم ہی اور قاضی باقلانی کے نزدیک یہ عقل وہ علم ہی جو معمول وعادت سے انسان کو ہوجاتا ہی کہ یہ امور واجب ہین اور یہ امور ناممکن ہین کہا گیا ہی کہ یہ تو تصریح وتشریح کلام شیخ ابوالحسن اشعری کی ہی اسلئے کہ معنی ایک ہین مگر عبارت مختلف ہی اور معتزلہ نے اوسکی تفسیر مین اسقدر اور زیادہ کیا ہی کہ عقل علم بہ حُسن حَسن اور بہ قبح قبیح ہے کیونکہ اونکے نزدیک حسن وقبح عقلی ہے اور وہ بدیہی ہی شیخ ابوالحسن اشعری کی حجت یہ ہی کہ اگر عقل غیر علم ہوتی تو جائز ہوتا کہ تصور عقل کا علم سے جُدا کرکے کیا جاتا حالانکہ یہ محال ہی کیونکہ یہ ممتنع ہی کہ عاقل ہو اور اوسکو اصلا علم نہو یا عالم ہو اور اوسکو اصلا عقل نہ ہو۔ اور عقل علم نظریات نہین ہی کیونکہ علم نظریات کمال عقل سے مشروط ہی پس علم نظریات دو مرتبہ عقل سے متاخر ہی پس ثابت ہوا کہ عقل علم بعض ضروریات ہی اور اسکی دلیل کہ کل ضروریات کا علم لازم نہین ہی یہ ہی کہ عاقل کو بعض ضروریات کا علم نہین ہوتا جب کہ کوئی شرط شرائط علم بعض ضروریات سے مفقود ہو مثل (اندھے) کے کہ وہ ضوء کا بہ سبب بینائی نہ ہونے کے تعقل نہین کرسکتا مگر وہ عاقل ہی پس ثابت ہوا کہ عقل علم بعض

ضروریات ہی جواب اسکا یہ دیا گیا ہی کہ ہم یہ نہین تسلیم کرتے کہ اگر عقل غیر علم ہوتی تو اوسکا علم سے جدا ہو کر تصور ہوتا اور یہ بھی مسلم نہین ہی کہ جب جدا ہی عقل کی علم سے نہین ہی تو ضرور ہی کہ عقل علم ہو اسلیئے کہ جائز ہی کہ عقل کے لیئے علم لازم ہو عین علم نہ ہو کیونکہ دو غیر چیزونکا باہم لازم ہونا جائز ہے جس مین مثل علت و معلول کے انفکاک ممتنع ہو۔

بحث نظر

اعراض نفسانیہ مین سے نظر بھی ہی امام فخر الدین رازی نے اوسکی تعریف یہ کی ہی کہ نظر تصدیقات کا اسلیئے ترتیب دینا ہی کہ اوس سے دوسری تصدیق تک پہونچین اس تعریف پر یہ ایراد کیا گیا ہی کہ یہ تعریف جامع نہین ہی کیونکہ یہ ترتیب کبھی تصورات مین بھی پائی جاتی ہی اور بعض نے اوسکی یہ تعریف کی ہی کہ نظر ترتیب علوم کا نام ہی تاکہ اوسکے ذریعہ سے دوسرے علم تک رسائی ہو یہ تعریف بھی اس جہت سے فاسد ہی کہ اگر علم سے مراد یقین ہی تو وہ نظر جو مقدمات ظنیہ سے ہوتی ہی وہ خارج ہو جاویگی پس تعریف جامع نہ رہیگی اور اگر علم بمعنے عام مراد ہو تو تعریف مین استعمال لفظ مشترک اور مجاز کا ہوگا اور یہ ناجائز ہی۔ بعض علمائنے اسکی یہ تعریف کی ہی کہ نظر امور ذہنی کی ترتیب دینی کا نام ہی تاکہ دوسرے امر تک اوسکے ذریعہ سے رسائی ہو جیسے یہ قول کہ عالم متغیر ہی اور ہر متغیر حادث ہی پس اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ عالم حادث ہی یہ مثال یقین کی ہی لیکن ظن کی مثال

جیسے یہ قول کہ یہ ابر تر ہی اور جو ابر تر ہوتا ہی وہ برستا ہی نتیجہ یہہ نکلا کہ یہ ابر
برسنے والا ہی اور جہل کی مثال یہ قول ہو کہ عالم موثر سے مستغنی ہی اور جو مستغنی
موثر سے ہی وہ قدیم ہی پس عالم قدیم ہی۔ ترتیب کے دو معنی ہین ایک لغوی اور
دوسرے اصطلاحی لغوی معنی اوسکے یہ ہین کہ اشیاء کو اپنے مرتبہ پر رکھنا اور
اصطلاحی معنی اوسکے یہ ہین کہ متعدد امور ذہنی کو اونکے مرتبہ پر اس حیثیت سے
رکھنا کہ اون مین سے بعض کو بعض سے نسبت تقدم و تاخر ہو اور مراد امور سے
ایک سے زیادہ ہی تاکہ اوسکو بھی شامل ہو جاوے جسکے دو مقدمہ ہون اور اوسکو بھی
شامل ہو جسکے کئی مقدمہ ہون اور مراد ذہنی سے یہ ہی کہ اون امور کی صورتین
ذہن مین حاصل ہون[1]۔ اور ذہن اوس قوت کا نام ہی جو نفس سے قائم ہے
اور اکتساب علوم کے لئے مہیا کی گئی ہی پس ترتیب بمنزلہ جنس ہی جو نظر کو اور
اوسکے غیر کو مرکبات سے شامل ہی اور ذہنی کی قید سے وہ ترتیب خارج ہو گئی جو
امور خارجی سے ہوتی ہی جیسے اجسام اور اس قید سے کہ اوس سے امر آخر کی طرف
رسائی ہوتی ہی وہ شئے خارج ہو گئے جس سے دوسری طرف انتقال نہین ہوتا اور
جب کہ ہر مرکب کے لئے چار علتو نکا ہونا ضروری ہی ایک علت مادی دوسری

[1] میری راے مین یہان بھی یہ قید ضرور ہی کہ اون امور ذہنی کا اس حیثیت سے مراتب تقدم و تاخر مین رکھنا ہی
جسکو مطلوب مجہول سے خاص تعلق بھی ہو ورنہ اصطلاح ناقص ہو گی کیونکہ اصطلاح ایسی ہونی چاہیے جیسے
ثبوت مجہول ہو ۱۲ منہ

علت صوری تیسری علت فاعلی چوتھی علت غائی تو ترتیب سے اس مقام
مین علت صوری کی طرف اشارہ ہی اوسکی مثال خارج مین جیسے تخت کی
صورت ہی اور جب ہر ترتیب کے لئے ترتیب دینے والے کی ضرورت ہی تو یہ اشارہ
علت فاعلی کی جانب ہی اور ہر ترتیب کے لیئے وہ چیزین بھی ضروری ہین
جنمین ترتیب واقع ہو وہ علت مادی ہی جیسے لکڑی تخت کے لئے علت مادی ہی
اور یہ کہنا کہ اوس سے دوسرے امر تک رسائی ہو یہ علت غائی کی طرف اشارہ ہی
جیسے تخت پر بیٹھنا علت غائی ہی اور وہ غرض ترتیب ہی پس تین علتون
کی جانب بدلالت مطابقی اور ایک علت کی جانب بدلالت التزامی تصریح
کی گئی ہی اور جب مقدمات اور ترتیب دونون صحیح ہونگے تو نظر بھی صحیح ہو گی
جیسے ہمارا یہ قول کہ عالم ممکن ہی اور جو ممکن ہے وہ محتاج مؤثر ہوتا ہی پس
نتیجہ یہی نکلیگا کہ عالم مؤثر کا محتاج ہی اور اگر ایسا نہ ہو تو نظر فاسد ہو گی
عام اس سے کہ یہ فساد بعض مقدمات مین ہو یا کل مقدمات مین ہو اور مقدمہ وہ
قضیہ ہی جو قیاس کا جزء ہو اور نتیجہ وہ قول ہی جو دلیل سے لازم آتا ہو اور
مقدمہ کبھی ظنی ہوتا ہی اور کبھی یقینی ہوتا ہی اگر سب مقدمہ یقینی ہونگے تو نتیجہ
یقینی ہوگا اور اگر کوئی مقدمہ ظنی ہوگا تو نتیجہ ظنی ہو گا جیسے ہمارا یہ قول کہ
زید رات کو سیر کرتا ہی اور جو رات کو سیر کرتا ہی وہ چور ہی نتیجہ یہ نکلا کہ زید
چور ہی یہ نتیجہ ظنی ہی کیونکہ رات کی سیر سے یہ ضروری نہین ہی کہ چوری بھی کرتا ہو

بحث فائدہ نظر

اس بات کو ہم بیان کر چکے کہ نظر کی صحت جب ہی ہوتی ہی جب مقدمات صحیح ہوں اور ترتیب صحیح ہو مگر لوگوں نے اسبات مین اختلاف کیا ہی کہ نظر صحیح مفید علم ہوتی ہی یا نہین۔ حکماء ہند جو فرقہ سمنیہ سے کتب کلامیہ مین موسوم ہین اونکا مذہب یہ منقول ہی کہ وہ کہتے ہین کہ نظر ہرگز مفید علم نہین ہوتی۔ اور ایک گروہ ہندسین مین سے اس بات کی طرف گئے ہین کہ نظر الہیات مین مفید علم نہین ہوتے اونکا گمان یہ ہی کہ الہیات مین اولی یا بہتر کہنے کے سوا یقین نہین ہوسکتا کیونکہ سوا محسوسات کے کسی شے پر جزم نہین ہوسکتا ہندسین نے ہندسہ وحساب مین افادہ علم کو مخصوص کیا ہی مگر محققین نے حکماء اور غیر حکماء دونون فریقون کے قول کے بطلان پر اجماع کرلیا ہی محققین کی دلیل یہ ہی کہ جب ہم نے جانا کہ عالم حادث ہی اور جو حادث ہی وہ محتاج مؤثر ہی پس ہم یقیناً اسبات کو جانتے ہین کہ عالم محتاج مؤثر ہی کیونکہ اس قیاس کے کبریٰ نے اس بات پر دلالت کی کہ جو حادث ہی اوسکے لئے احتیاج ثابت ہی اور صغریٰ اسبات کی دلیل ہی کہ حدوث عالم کے لئے ثابت ہی پس نتیجہ یقینی ہوگا کہ عالم اپنے وجود مین محتاج مؤثر ہی کیونکہ وہ شی جو حدوث کے لئے ثابت ہی وہ اس شے کے لئے بھی ثابت ہی جسکے لئے حدوث ثابت ہی اور حدوث کے لئے جب احتیاج ثابت ہوئی اور حدوث عالم کے لئے

ثابت ہوا تو عالم کے وجود کے لئے بھی احتیاج مؤثر کے ثابت ہوئی اور یہ مسئلہ جب الٰہی ہی تو ثابت ہو گیا کہ الٰہیات میں بھی نظر مفید علم ہوتی ہی پس دونوں مذہب جنکا ذکر سابق میں ہوا اس بیان سے باطل ہو گئے فرقہ سمنیہ کی جانب سے یہ حجت بیان کی گئی ہی کہ اگر نظر مفید علم ہوتی تو دو امروں سے خالی نہ تھا یا تحصیل حاصل لازم آتی یا طلب علم مجہول مطلق لازم آتی اور یہ دونوں لازم محال ہیں پس ملزوم بھی محال ہی۔ بیان ملازمت یہ ہی کہ وہ شئے جو نظر سے مطلوب ہی دو حال سے خالی نہیں ہی یا معلوم ہوگی یا مجہول ہوگی اگر معلوم ہوگی تو تحصیل حاصل ہوگی کیونکہ فرض یہی ہی کہ نظر سے وہی شئے حاصل ہوگی جو معلوم ہی اور اگر مجہول ہوگی تو طلب مجہول مطلق لازم آویگی اور وہ بھی محال ہی کیونکہ حاصل ہونے کے بعد اوسے یہ نہ معلوم ہوگا کہ یہ وہی چیز ہی جسکا میں طالب تھا یا کوئی اور شئے ہی محققین نے اس حجت کا یہ جواب دیا ہی کہ مطلوب مجہول مطلق نہیں ہوتا تاکہ یہ اعتراض لازم آوے بلکہ یہ مطلوب بعض وجہ سے معلوم اور بعض وجہ سے مجہول ہوتا ہی۔ امام فخر الدین رازی نے اس جواب پر یہ اعتراض کیا ہی کہ جب کسی وجہ سے کوئی شئے معلوم ہوئی اور کسی وجہ سے مجہول ہوئی تو وجہ معلوم کی طلب اس وجہ سے محال ہوگی کہ تحصیل حاصل لازم آویگی اور وجہ مجہول کی طلب اسلئے محال ہوگی کہ طلب مجہول مطلق لازم آویگی پس وہ شبہہ جو پہلے تھا وہ اس جواب سے دفع نہیں ہوا۔ حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہی کہ جو چیز مطلوب ہے

وہ وہی ماہیت ہی جو دونون وجہون سے متصف ہی نہ تو وہ من جمیع الوجوہ
مجہول ہی نہ جمیع وجوہ سے معلوم ہی بلکہ ایک جہت سے مجہول ہی اور ایک جہت سے معلوم ہی
اس جواب کی شرح یہ ہی کہ مطلوب اگر تصوری ہوگا تو بعض اعتبارات سے معلوم
ہوگا اور اس حیثیت سے کہ اوسکا تصور کامل طور سے ہو مجہول ہوگا اور اگر تصدیقی
ہوگا تو تصور کی جہت سے معلوم ہوگا اور حکم کرنے کے اعتبارات سے مجہول ہوگا پس
نہ تحصیل حاصل لازم آتی ہی نہ طلب مجہول مطلق مہندسین کی جانب سے یہ دلیل
بیان ہوئی ہی کہ اہل کلام نے مسائل کلام مین اضطراب کیا ہی اور خبط مین
پڑگئے ہین اسلئے کہ وہ شئے بھی اون پر ظاہر نہین ہوئی جو اون سے سب سے زیادہ
قریب ہی اور وہ شئے نفس ہی کیونکہ نفس کی حقیقت مین اونکو بہت کچھ اختلاف ہی
اور اگر نظر اون کے لیئے مفید ہوتی تو یہ اختلاف کیون ہوتا۔ جواب اس
حجت کا یہ دیا گیا ہی کہ یہ اختلاف اہل کلام وہ کسی حد پر بھی ہو حصول علم کے
ممتنع ہونے پر دلالت نہین کرتا اگر دلالت بھی کرتا ہی تو صعوبت پر اور صعوبت
مسلم ہی مگر امتناع نہ ثابت ہوا بعض علما نے یہ کہا ہی کہ ہم دونون فریقون سے
ساتھ ہی خطاب کر کے کہتے ہین کہ نظر کے غیر مفید ہونیکا حکم یا بدیہی ہی یا نظری ہی
وہ یہ تو کہہ نہین سکتے کہ یہ حکم بدیہی ہی کیونکہ اگر یہ حکم بدیہی ہوتا تو اختلاف
کیون ہوتا پس یہ حکم نظری ہوگا اور اس حکم کا نظری مان لینا اس بات کا تسلیم
کر لینا ہی کہ بعض نظر مفید علم ہوتی ہی حالانکہ یہ اون کے قول کے مخالف ہی

کیونکہ وہ کہتے ہین کہ نظر مفید علم نہین ہوتی پھر دلیل بھی اوسپر لاتے ہین۔

بحث وجوب نظر

جتنے محققین ہین اون سبنے اس بات پر اتفاق کرلیا ہو کہ نظر واجب ہی مگر فرقہ حشویہ نے اس سے مخالفت کی ہی دلیل اوسکے وجوب پر یہ ہی کہ نظر پر واجب مطلق موقوف ہے اور نظر مقدور ہے اور وہ شی جس پر واجب مطلق موقوف ہوتا ہے اور وہ مقدور بھی ہوتی ہو وہ واجب ہوتی ہے پس نتیجہ یہ نکلا کہ نظر واجب ہی صغری قیاس کا بیان یہ ہے کہ خدا کی معرفت مطلقًا واجب ہے اور یہ وجوب بغیر نظر کے تمام نہین ہوتا دلیل اسکی کہ معرفت خدا واجب ہو یہ ہی کہ معرفت خوف کو دفع کرتی ہی کیونکہ مکلف جانتا ہو کہ یہ جائز ہو کہ اوسکا کوئی بنانے والا اور مالک ہو جسنے اوس مکلف سے اپنی معرفت چاہی ہو اور اوس معرفت کی تکلیف اوسے دی ہو اور یہ بھی جائز ہو کہ اگر وہ مکلف اوسکی معرفت نہ حاصل کرے تو اوسکا صانع معرفت کے ترک پر اوسپر عقاب و عذاب کرے عام اس سے کہ اس تجویز نے جو ہم نے بیان کی ہی اوسکے دل مین خود ہی خطور کیا ہو یا اس سبب سے ہو کہ اوسنے لوگونکا اختلاف خدا کے عقائد کی نسبت سنا ہی اس حالت مین مکلف اپنی قلبی حالت سے اس امر کا خوف مظنونی پاویگا کہ شاید بترک تحصیل معرفت سے وہ مبتلائے عقاب و عذاب ہو اور یہ خوف بغیر نظر کے اور کسی صورت

زائل نہین ہوسکتا پس معرفت خوف کو دفع کرنے والی ٹھہری اور ثبوت اس امر کا کہ خوف کا دفع کرنا اپنی نفس سے انسان پر واجب ہے یہ ہی کہ یہ ظاہر ہی کہ خوف الم نفسانی ہی جسکے دفع پر یہ مکلف قدرت رکھتا ہی اگر اسنے یہ دفع نہ کریگا تو عقلاً اسکی مذمت اسکے خوف کے نہ دفع کرنے پر کرینگے اور یہ امر کہ معرفت کا وجوب بغیر نظر کے تمام نہوگا یہ اس سبب سے ہی کہ معرفت بدیہی تو ہی نہین کیونکہ بداہت اس بات کو مستلزم ہی کہ عقلا مین اختلاف نہ ہو حالانکہ اختلاف موجود ہی اور جب بدیہی نہ ہوا تو ضرور ہوا کہ نظری ہو کیونکہ کوئی شئے ان دونون کے تحت سے خارج نہین ہی بلکہ علم انھین دونون قسمون مین منحصر ہی اور کبری قیاس کا بیان یہ ہی کہ اگر وہ شئے جس پہ واجب مطلق موقوف ہو واجب نہو تو دو امرون مین سے ایک امر ضرور لازم آویگا یا تو واجب واجب مطلق نہ رہیگا یا اگر واجب مطلق رہیگا تو تکلیف مالایطاق لازم آویگی بیان ملازمت یہ ہی کہ واجب جو اسپر موقوف ہی اگر اپنے وجوب پر باقی رہیگا تو لازم آویگا کہ مشروط کی تکلیف بغیر شرط کے ہو اور یہی تکلیف مالایطاق ہی اور یہ محال ہی جیسا کہ تصریح سے آیندہ بیان ہوگا - اور اگر واجب مطلق اپنی وجوب پر نہ باقی رہیگا بلکہ اوسکا وجوب زائل ہوجاویگا تو امر اول لازم آویگا پس جو واجب مطلق مفروض تھا وہ واجب مقید ہوجاویگا اور یہ خلاف مفروض ہی واجب مطلق کہنے سے وجب مقید سے احتراز ہوتا ہی جیسے زکوۃ کیونکہ زکوۃ کا وجوب جب ہی ہے جب نصاب زکوۃ موجود ہو یا وجوب حج ہی وہ بھی

جب ہی واجب ہی جب استطاعت ہو ورنہ واجب نہو گا اور مقدور کی قید سے
اوس امر سے احتراز ہی جو مکلف کی قدرت سے باہر ہو کیونکہ غیر مقدور کی تحصیل
مکلف پہ واجب نہین ہی۔

بحث حکم وجوب نظر

ہم لوگون نے اس بات کو مان لیا ہی کہ نظر واجب ہی اونھون نے اس بات مین
اختلاف کیا ہی کہ نظر کے وجوب پر شرع حکم کرتی ہی یا عقل اشاعرہ تو اسبات کے
قائل ہین کہ ادلّہ سمعیہ وسکے وجوب پہ دلالت کرتے ہین جیسے خدا کا یہ قول
قل انظروا ماذا فی السموات والارض اور مثل اسکے جو آیات قرآن مجید
مین وارد ہین۔ اور معتزلہ اور محققین کہتے ہین کہ اوسکی حکم کرنے والی عقل ہے
بعض علماء نے اس پہ یہ استدلال کیا ہی کہ اگر وجوب نظری عقلی نہوتا تو یہ امر
لازم آتا ہی کہ نبی کسی شخص کے دلیل کے جواب سے عاجز ہو جاوے اور یہ باطل ہی
کیونکہ پیغمبر اسلیے بھیجے گئے ہین کہ حجت و دلیل سے خدا کی معرفت اور اپنی نبوت کو
ثابت کرین اور جب وہ جواب سے عاجز آجاوینگے اور اپنی نبوت ہی کے ثابت کرنے سے
قاصر رہین گے تو اونکے بھیجنے سے کوئی فائدہ نہو گا کیونکہ ہر دلیل سمعی کا پہلا مقدمہ
یقینی ہو گا کہ نبی سچے ہین بیان اوسکا یہ ہی کہ جب پیغمبر کسی مکلف سے کہو کہ میری
پیروی کر اسلیے کہ میری پیروی تجھپر حکم خدا سے واجب ہی اوسوقت مکلف
یہ جواب دے سکتا ہی کہ مین تمھاری پیروی اوسوقت تک نہ کرونگا جبتک

تمہاری سچائی نہ جان لوں اور تمہاری سچائی بغیر نظر کے مجھے معلوم نہیں
ہو سکتی کیونکہ وہ بدیہی نہیں ہی اور میں نظر نہیں کرونگا کیونکہ میں نظر کے
وجوب کو اپنے اوپر نہیں جانتا مگر آپ ہی کے قول سے اور قول آپکا ابھی مجھپر حجت
نہیں ہی کیونکہ قول کی حجت آپکے علم صدق پر موقوف ہی اور آپکا صدق اس
قول کی حجت پر موقوف ہی اور یہ دور ہی اوسوقت پیغمبر لاجواب اور ملزم ثبت
ہوجاوینگے لیکن ہم اگر وجوب کو عقلی قرار دینگے تو یہ بات نہ لازم آویگی کیونکہ
مکلف جب یہ کہیگا کہ نظر میری اوپر آپ ہی کے قول سے واجب ہی تو اوسوقت میں
پیغمبر اوسے یہ جواب دیگا کہ تجھپر عقلاً نظر واجب ہی کیونکہ نظر سے خوف مظنون
دفع ہوتا ہی اور جو شئے دافع خوف مظنون ہی وہ عقلاً واجب ہی - اور جب انبیاء
اسلیے بھیجے گئے ہین کہ وہ خلق پر حجت ہون تو یہ امر کسی طرح جائز نہیں ہو سکتا
کہ خداوند عالم اونکے معاند کو اس بات پر قادر کردے کہ وہ اونکو الزام سے یا اونہیں
جواب سے ساکت کردے اور جب لازم باطل ہوا تو ملزوم بھی باطل ہوگا اور جب
سمع سے وجوب نظر باطل ہوا تو عقلی وجوب ثابت ہوگیا اور یہی مطلوب ہی - اشاعرہ
کی حجت یہ ہی کہ لازم وجوب عقلی منفی ہی اور جب لازم منفی ہوا تو اوسکا ملزوم
یعنی وجوب عقلی بھی منفی ہوگا اول امر اسلیے ثابت ہی کہ لازم وجوب اوسکے
ترک پر عذاب ہی اور وہ اس آیت قرآنی سے وما کنا معذبین حتے
نبعث رسولا باطل ہی کیونکہ باریتعالی نے قبل رسولون کے بھیجنے کے

عذاب کرنیکی نفی فرمائی ہی تو تعذیب قبل ارسال رسل نہوگی اب کہا جاویگا
کہ اگر وجوب عقلی ہوتا تو قبل ارسال رسل بھی ترک نظر پر عذاب لازم ہوتا اور
امر ثانی اسلیئے ثابت ہی کہ لازم کا انتفاء مستلزم انتفاء ملزوم ہوتا ہی اور اگر
ایسا نہو تو لازم و ملزوم کی ملازمت جاتی رہے **معتزلہ** نے اسکا جواب
دو طریق سے دیا ہی **اول** یہ کہ اس آیت مین رسول سے مراد عقل ہی یعنی ہم
قبل اس بات کے کہ اوسکی عقل کو کامل کردین عذاب نہ کرینگے۔ **دوسرے** یہ
معنی آیت یہ ہین کہ ہم وہ احکام جو سمعی ہین اُنکے ترک پر عذاب نہ کرینگے
جب تک پیغمبرون کو نہ بھیجین گے یہ دونون جواب ضعیف ہین۔ جواب اول اسوجہ سے
ضعیف ہی کہ معنی حقیقی چھوڑ کر معنی مجازی بلا دلیل اختیار کیئے گئے ہین حالانکہ
اپنے مقام پر یہ بات طے اور مسلم ہی کہ جب لفظ مطلق ہوتی ہی تو جب تک دلیل نہو
اوسکا معنی حقیقی پر محمول ہونا ضرور ہی اور جواب ثانی اسلیئے ضعیف ہی کہ
اوسمین تخصیص بلا دلیل لازم آتی ہی اور اصل عدم تخصیص ہی فاضل مقداد کہتے ہین
کہ اولی اور انسب جواب یہ ہی کہ کہا جائے کہ وجوب کو تعذیب لازم نہین ہی کیونکہ
عفو جائز ہی بلکہ لازم وجوب استحقاق تعذیب ہی اور استحقاق تعذیب سے عام ہی کیونکہ
کبھی تعذیب استحقاق کے ساتھ جمع ہوتی ہی اور کبھی استحقاق تعذیب ہوتا ہی مگر
تعذیب نہین ہوتی اسیطرح تعذیب عدم تعذیب سے عام ہی اور آیت مین نفی
تعذیب ہی اور جب نفی خاص ہی تو نفی عام نہین لازم آتی اور اگر نفی تعذیب

تسلیم بھی کرلیجاوے تو کہا جاویگا کہ وہ تعذیب منفی ہی جو قبلیت بعثت سے
مقید ہی اور اِس تقیید کے نفی سے یہ نہین لازم آتا کہ تعذیب مطلق کی بھی نفی
ہو جاوے اور لازم وجوب تعذیب مطلق ہی نہ تعذیب مقید پس مراد آیت قرآن
سے یہ ہی کہ ہم ترک واجبات اور فعل محرمات پر عذاب نہین کرتے بغیر اسباب کے
کہ رسولون کو بھیجین کیونکہ عقل امور شرعیہ کی ادراک مین مستقل نہین ہے اور عقلیات کی ادراک مین
اگرچہ عقل مستقل ہی مگر وہ پیغمبرون سے استعانت چاہتی ہی۔

بحث اول واجب

اِس بات مین لوگون نے اختلاف کیا ہی کہ مکلف پر پہلی وہ چیز جو واجب ہوتی ہی
وہ کیا ہی ابو ہاشم کہتا ہی کہ وہ شک ہی کیونکہ نظر اوسکے نزدیک شک کے بعد
ہوتی ہی اور معتزلہ بصرہ اور ابو اسحاق اسفرائینی اور سید مرتضی علم الہدی اور
ابن نوبخت نے یہ مسلک اختیار کیا ہی کہ اول مرتبہ مین نظر مکلف پر واجب ہوتی ہی
اور ابو الحسن اشعری اور معتزلہ بغداد نے یہ کہا ہی کہ معرفت خدا اول واجب ہے
اور یہی امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ الصلوۃ والسلام کے کلام سے بھی
ظاہر ہوتا ہی کیونکہ آپنے ارشاد فرمایا ہی اول الدین معرفتہ اور امام حرمین نے
کہا ہی کہ نظر کا قصد واجب ہی بعض علمانے کہا ہی کہ حق یہ ہی کہ اگر اول واجب سے
یہ مقصود ہی کہ اولاً اور بالذات اور بقصد اول کونسی شی واجب ہوتی ہے تو
اسمین شک نہین کہ وہ معرفت خدا کے سوا اور کوئی چیز نہین ہے کیونکہ نظر اگر

مطلوب ہوتی ہی تو معرفت خدا ہی کے لیے مطلوب ہوتی ہی اور اگر یہ مقصود ہی
کہ اوس سے کسی اور سبب کو اوّلیت نہ ہو اگرچہ اوس سبب کا کسی قسم کا تعلق
ہو تو وہ نظر کا قصد ہی کیونکہ قصد شرط ہی اور شرط مشروط پر مقدم ہوتی ہی۔
اور بعض علما کا قول ہی کہ نظر مکلف کا فعل اختیاری ہی اور جو فعل اختیاری ہی
اوسمین قصد کرنے سے چارہ نہین ہی اور نظر کا قصد فعل اضطراری ہی اور جو
فعل اضطراری ہی اوسکی تکلیف نہین دیجاتی پس قصد کی تکلیف نہین دیجاسکتی
لہذا وہ اول واجبات نہوگا بلکہ اول واجبات نظر ہوگی۔

بحث علم بعد نظر صحیح

جب یہ معلوم ہوا کہ علم بعد نظر صحیح حاصل ہوتا ہی تو جاننا چاہیے کہ کیفیت
حصول مین علما نے اختلاف کیا ہی اشاعرہ کہتے ہین کہ بعد نظر صحیح جو علم حاصل
ہوتا ہی اوسکا سبب یہ ہی کہ مکرر واقع ہوتا ہی اور اکثر واقع ہوتا ہی اور جو مکرر
واقع ہوتا ہی اور اکثری الوجود ہوتا ہی وہ عادی ہی اور وہ شے جو مکرر نہین ہوتی
یا مکرر ہوتی ہی مگر کم وہ خارق عادت ہی جیسے معجزہ - اون لوگون نے کہا ہی کہ
خدا پر یہ امر واجب نہین کہ وہ بعد نظر کے علم ایجاد کرے کیونکہ ایجاد علم فعل
باری سے ہی اور خدا کے جتنے فعل ہین وہ خدا پر واجب نہین ہین -
واضح ہو کہ اونکا یہ قول اونکی اوس اصل پر مبنی ہی کہ خدا پر کچھ واجب نہین ہی
اور اس قول کے فساد کا بیان انشاءاللہ آویگا۔

معتزلہ کہتے ہین کہ نظر بندہ کے افعال مین سے ہی اور بندہ کا فعل اونکے نزدیک
دو طریقون پر ہی اول طریقہ کو وہ مباشرت سے نامزد کرتے ہین اور وہ وہ
شے ہی جو مقام قدرت مین ہو جس طرح اعتماد جو بدن مین حاصل ہوتا ہے
دوسرے طریقہ کو تولید کہتے ہین جس طرح وہ شے ہی جو اعتماد سے پیدا ہوتی ہی
اور وہ اعتماد محل قدرت مین ہوتا ہی جس طرح کنجی کی حرکت جو ہاتھ کی حرکت سے
پیدا ہوتی ہی اور حصول علم اونکے نزدیک قسم ثانی سے ہی کیونکہ وہ نظر سے ہوتا ہے
اور نظر فعل بندہ ہی کیونکہ فاعل سبب فاعل مسبب ہوتا ہی اور فاعل سبب
بندہ کو اسلیے کہا ہی کہ نظر سبب ہی اور وہ فعل بندہ ہی کیونکہ اوسی کے قصد سے
وہ موجود ہوتی ہی اور نظر سے علم کا وجود ہوتا ہی اور اوس علم کا بعد نظر واقع
ہونا واجب ہی کیونکہ مسبب کا وجود اوسوقت واجب ہوتا ہی جب اوسکا سبب
موجود ہو جس طرح آگ کی حرارت کہ اوسکا وجود اوسوقت مین جب آگ
موجود ہو واجب ہی اسی طرح اور بھی مسببات ہین جنکا وجود سبب کے وجود کی
جہت سے واجب ہی بعض محققین نے اس تقریر سے اوسکی بداہت کا دعوی کیا ہی
کہ ہم اس امر کو جانتے ہین کہ جو شخص اس بات کو جانیگا کہ عالم متغیر ہی اور جو متغیر ہی
وہ حادث ہی پس ان دونون علمون سے ایک تیسرا علم بھی ضرور پیدا ہو جاویگا
اور وہ یہ ہی کہ عالم حادث ہی۔ حکماء کے نزدیک بعد نظر صحیح نتیجہ کا فیضان
جناب باری سے واجب ہوتا ہی اور فرق قول حکماء اور اشاعرہ مین یہ ہے

کہ حکماء کے نزدیک علم کا فیضان جناب باری سے بذرائع و وسائط ہوتا ہی اور
اشاعرہ کے نزدیک بلا واسطہ ہوتا ہی اور حکماء کے نزدیک حصول علم واجب ہے اور
اشاعرہ کے نزدیک جائز ہی مگر اشاعرہ میں امام الحرمین اور قاضی ابو بکر اور امام
فخر الدین رازی نے حصول علم کو بعد نظر صحیح واجب جانا ہی۔

بحث دلیل

دلیل وہ ہی جسکے علم سے دوسری شئے کا علم حاصل ہو جس طرح اگر ہم دھوئیں کو
دیکھیں تو ہم اوس سے اس بات پر استدلال کرینگے کہ آگ موجود ہی پس دھوئیں کا
جان لینا دلیل ہی اور آگ کا جاننا مدلول ہی اور دال و مدلول کے درمیان میں
جو نسبت ہی وہ دلالت سے موسوم ہی کبھی یہ استدلال وجود سے وجود پر ہوتا ہی
اور اوسکی مثال بیان ہو چکی اور کبھی عدم پر عدم سے استدلال ہوتا ہی جس طرح
عدم حیات سے عدم علم پر استدلال کیا جاتا ہی اور کبھی وجود سے عدم پر استدلال
ہوتا ہے جیسے ایک ضد کے وجود سے دوسرے ضد کے عدم پر استدلال کیا جاتا ہی
اور کبھی عدم سے وجود پر استدلال ہوتا ہی جس طرح ایک نقیض کا عدم دوسرے نقیض کے
وجود پر دلالت کرتا ہی اور کبھی استدلال محض عقلی ہوتا ہی جیسے یہ قول کہ عالم
ممکن ہی اور جو ممکن ہی وہ محتاج مؤثر ہی نتیجہ یہ پیدا ہوگا کہ عالم محتاج مؤثر ہی
اور کبھی محض نقلی ہوتا ہی جس طرح یہ قول کہ شراب پینے والا گناہ کبیرہ کا مرتکب
ہوتا ہی اور جو گناہ کبیرہ کا مرتکب ہی وہ مستحق عقاب ہی نتیجہ یہ نکلا کہ شارب خمر

مستحق عقاب ہی اور کبھی عقلی و نقلی سے مرکب ہوتا ہی جس طرح یہ قول کہ دونون بہنون کا عقد مین جمع کرنا اون چیزون مین سے ہی جو شارع نے حرام کیا ہی اور جس چیز کو شارع نے حرام کیا ہی وہ نفس الامر مین حرام ہی نتیجہ یہ نکلا کہ جمع بین الاختین نفس الامر مین حرام ہی۔ واضح ہو کہ دلیل محض نقلی مقدمات سے مرکب نہین ہوتی کیونکہ جس سے وہ قول نقل کیا گیا ہی جب تک اوسکی سچائی نہ ثابت ہوگی اوسکا قول حجت نہوگا اور اوسکی سچائی کا ثبوت معجزہ سے ہوتا ہی اور معجزہ سے استدلال عقلی ہوتا ہی نہ سمعی کہا گیا ہی کہ امام فخرالدین رازی اور اونکے تابعین کی رائے یہ ہی کہ دلیل نقلی فائدہ یقین کا نہین دیتی عام اس سے کہ وہ محض نقلی ہو یا عقلی اور نقلی سے مرکب ہو وہ کہتے ہین کہ افادہ یقین مین دس امور کا نہونا مشروط ہی۔ اول مفردات الفاظ کے نقل مین غلطی نہ واقع ہوئی ہو دوسرے اعراب مین غلطی نہ واقع ہوئی ہو تیسرے اوسکے تصرف مین غلطی نہوئی ہو چوتھے وہ لفظ مشترک نہو پانچوین مجاز نہو چھٹے تخصیص نہو ساتوین وہ منسوخ نہو آٹھوین اضمار نہو نوین تقدیم و تاخیر نہو دسوین کوئی معارض عقلی نہو۔ جب یہ دسون باتین نہون اوسوقت مین دلیل نقلی سے یقین کا فائدہ حاصل ہوسکتا ہی اور ان دسون باتون کا انتفاء مظنون ہی اور ہر وہ شئے جو مظنون پر موقوف ہی اوسکا مظنون ہونا اولی ہی اور حق یہ ہی کہ یہ مذہب باطل ہی کیونکہ ان دسون امور کی نفی نفس الامر مین ضرور ہی اور

قرائن یقینی سے یہ معلوم ہو سکتا ہی کہ نفس الامر مین یہ امور نہین ہین مثلاً
زمین اور آسمان ایسے الفاظ ہین جنکے معنی ہمکو معلوم ہین اسی طرح اور
امور کا انتفاء بھی قرائن سے معلوم ہو جاتا ہی اور جو چیزین اقوال نبی سے اس طرح
کی ہین کہ اوسپر نبی کی رسالت کا ثبوت موقوف ہی اوس سے استدلال نہ کیا جاویگا
اور جو چیزین ایسی ہین کہ اوسپر اوسکی رسالت موقوف نہین اوسمین عقل سے بھی استدلال
کر سکتے ہین اور نقل سے بھی استدلال کر سکتے ہین اور عقل و نقل دونون سے بھی
استدلال کر سکتے ہین جیسے صانع کی وحدت یا اوسکے رویت کا محال ہونا اور
اسکے علاوہ اور اسی طرح کی جو باتین ہون ہان وجود خدا قول نبی سے نہین
ثابت کیا جا سکتا کیونکہ نبی کی نبوت خدا کے وجود کے ثبوت پر موقوف ہی
اور وہ دور ہے ۔

بحث ارادہ و کراہت

ارادہ و کراہت بھی اعراض نفسانیہ سے ہین اور حیات سے مشروط ہین اور وہ
ہر شخص کو اپنی وجدانی حالت سے معلوم ہین اسلیئے وہ تعریف کے محتاج نہین ہین
مگر اونکی تفسیر کا بیان مناسب ہی اور وہ یہ ہی کہ ارادہ وہ صفت ہی جو قدرت کے
دو طرفون یعنی فعل کے عمل مین لانے اور اوسکے ترک کرنے کی دونون جانبون
مین سے فعل کی جانب کو ترجیح دی اور کراہت وہ صفت ہی جو قدرت کے
اون دونون طرفون مین سے جانب ترک کو ترجیح دی اور داعی اور صارف کی

حقیقت یہ ہی کہ جب یہ بات معلوم یا مظنون ہو کہ اس فعل مین مصلحت ہے تو اوس فعل کے عمل مین لانیکا تقاضا ہوتا ہی وہ داعی ہی وہی باعث ایجاد فعل ہوتا ہی اور جب یہ معلوم یا مظنون ہو کہ اوس فعل مین مفسدہ ہی تو جو شے باعث ترک فعل ہوتی ہی وہ صارف ہی اس امر مین اختلاف ہی کہ آیا داعی و صارف عین ارادہ و کراہت ہین یا اونکے غیر ہین جو لوگ داعی و صارف کو ارادہ و کراہت پر زائد کہتے ہین اونکی دلیل یہ ہی کہ یہ ظاہر ہی کہ داعی اگر نفس ارادہ ہوتا اور صارف اگر نفس کراہت ہوتا تو داعی و صارف بدون ارادہ و کراہت کے نہ پائی جاتے حالانکہ ہم بسا اوقات ایک شئے کی منفعت سمجھتے ہین اور یہی داعی ہی اور پھر اوسے ہم نہین کرتے اور نہ کرنا ہمارا اسلیے ہوتا ہی کہ ارادہ نہین ہوتا ہے اور بسا اوقات ایسا ہوتا ہی کہ ہم قبیح کی مضرت کا تصور کرتے ہین اور پھر اوسے کرتے ہین حالانکہ صارف موجود ہی مگر اسلیے کرتے ہین کہ کراہت نہین ہی پس ارادہ غیر داعی ہی اور کراہت غیر صارف ہی کیونکہ ارادہ پر فعل ضرور واقع ہوتا ہی اور کراہت سے ضرور فعل ترک ہوتا ہی پس یہ ثابت ہی کہ صارف عین کراہت اور داعی عین ارادہ نہین ہی اور یہی مطلوب ہی۔ واضح ہو کہ ارادہ و کراہت پر داعی و صارف کی زیادتی بندون مین ہی مگر اللہ تعالیٰ کا داعی و صارف عین ارادہ و کراہت ہی کیونکہ اللہ تعالیٰ کے لیے وہم و ظن ممتنع ہی پس خدا کا داعی و صارف علم ہی اور جب شوق و میل و نفرت حیوانی طبائع کے خواص سے ہی

توصارف وداعی کراہت وارادہ پر زائد ہونگے فاضل مقداد نے اس مقام پہ
یہ نظر وارد کی ہی کہ وہ نفرت ومیل جو قوای حیوانی کے تابع ہین وہ طبعی ہین
اور یہان جس میل وانصراف مین بحث ہے وہ عقلی ہین اور ان دونون
مین فرق ہی کیونکہ کوئی شخص دوا سے اپنی طبعی حالت سے نفرت کرتا ہی اور اپنی
عقل سے اوسکی طرف میل کرتا ہی کیونکہ وہ اس بات کو جانتا ہی کہ دوا سے امرض
کھو ویگی پس اگر میل طبعی بھی اسوقت مین ہو جب نفرت طبعی ہی تو اجتماع
ضدین سے استحالہ لازم آوے اسی طرح وہ روزہ دار جسکی پیاس گرمی مین بہت
زیادہ ہوگئی ہو وہ اپنی طبع سے پانی پینے کی طرف مائل ہوتا ہی اور عقل کی
جہت سے اوس فعل سے باز رہتا ہی کیونکہ جانتا ہی کہ پانی پی لینے پہ عقاب ہوگا
پس یہ بات ثابت ہوگئی کہ وہ میل اور وہ انصراف جنکو ہم اپنے نفس مین پاتے ہین
اس سبب سے ہی کہ اوس فعل مین جو مصلحت یا مفسدہ ہوتا ہی وہ طبع کے سبب سے
نہین ہوتا بلکہ عقل کی جہت سے ہوتا ہی اور جب تفرقہ طبع اور عقل مین ہوا تو
جائز ہی کہ باری تعالی انھین معنون سے مرید اور کارہ ہو پس حق یہ ہے کہ
حق تعالی کے بارے مین اسلیے داعی وصارف پر کراہت وارادہ زائد نہین ہوتے
کہ جتنی صفات الٰہی ہین وہ سب عین ذات ہین پھر یہ امر مختلف فیہ ہی کہ
کسی چیز کا ارادہ اور اوس چیز کی ضد کی کراہت دونون ایک ہی ہین یا
اوسکا ارادہ اوسکی ضد کی کراہت کا مستلزم ہی۔

محققین کا مختار امر ثانی ہی کیونکہ اگر اوسکا ارادہ اوسکی ضد یعنی کراہت کا عین ہوتا تو تصور ارادہ شئے سے تصور کراہت ہوتا حالانکہ ایسا نہین ہوتا کیونکہ اکثر اوقات ہم شئے کی مصلحت کا تصور کرتے ہین اور اوسکی ضد کا تصور نہین کرتے -

بحث شہوت و نفرت

شہوت و نفرت دونون وجدانی باتین ہین اسلیے تعریف کی محتاج نہین ہین اور ارادہ کے لیے بھی یہ شرط ہی کہ حیات اوسکا محل ہو شہوت سے مراد صاحب شعور کی طبیعت کا کسی شئے کی جانب میلان ہی اور نفرت اوسکا مقابل یعنی صاحب شعور کی طبیعت کا کسی شئے سے بھاگنا ہی شہوت اور نفرت دونون ارادہ و کراہت کے غیر ہین ارادہ کی مغایرت شہوت سے اسلیے ثابت ہی کہ انسان دوا پینے کا ارادہ کرتا ہی جب اوسکو دوا کی حاجت ہوتی ہی اور پھر بھی انسان کو دوا کی جانب رغبت نہین ہوتی - اور کراہت کی مغایرت نفرت سے اس طرح ظاہر ہے کہ انسان حرام لذتون کی خواہش رکھتا ہی مگر اونکا ارادہ نہین کرتا بلکہ کراہت رکھتا ہی

بحث لذت و الم

لذت والم دو وجدانی کیفیتین ہین جنھین منافی و ملائم سے ایک قسم کی نسبت حاصل ہی پس جب لذت والم کو مناسب طبیعت و منافر طبیعت سے اضافت حاصل ہوئی تو اوس سے معلوم ہوگیا کہ جوان دونونکا محل ہوگا اوسمین بھی حیات مشروط ہی اور جب یہ دونون باتین وجدانی کیفیتون ہین سے ہاین

تو تعریف کی محتاج نہین مگر تنبیہًا اوسکی تفسیر اس طرح کی گئی ہی کہ لذت ملائم
شئے کا پانا اس حیثیت سے ہی کہ وہ ملائم ہی اور الم منافر کا اس حیثیت سے پانا ہی
کہ وہ منافر ہی حیثیت کے قید ان دونون جملون مین اس سبب سے لگائی گئی ہی
کہ ادراک اچھی آواز کا اس حیثیت سے کہ وہ عرض ہی یا موجود ہی موجب لذت
نہین ہی بلکہ ملائمت کی جہت سے موجب لذت ہوتا ہی۔ یا ضرب کا ادراک اس
حیثیت سے کہ وہ موجود ہی باعث الم نہین بلکہ اس جہت سے کہ وہ موجب الم ہی
منافر طبیعت ہی پس معلوم ہوا کہ جس حیثیت سے اوسکا ادراک ہوتا ہے اوس
حیثیت سے وہ ملائم یا منافر ہی مثلاً آواز کا سخت ہونا۔
پھر جاننا چاہیے کہ ملائم ہونا یا منافر ہونا باعتبار اختلاف اشخاص طبائع مختلف
ہوتا ہی کیونکہ ایک ہی چیز باعتبار ایک شخص کے ملائم ومناسب ہوتی ہی اور
باعتبار دوسرے شخص کے منافی وغیر مناسب ہوتی ہی اسی سبب سے شیخ بو علی
ابن سینا نے لذت والم کی تعریف اشارات مین یہ کی ہی کہ لذت اوس چیز کے
ادراک کو کہتے ہین جو خیر وکمال اس حیثیت سے ہو کہ وہ خیر وکمال بہ نسبت اوس
شخص کے ہی جو اوسکا ادراک کرتا ہی اور الم ادراک اوس چیز کا ہی جو نقصان
شر وآفت بہ لنسبت اوس شخص کے ہو جو اوسکا ادراک کرتا ہی پھر یہ ادراک کبھی
حسی ہوتا ہی تو اسوقت مین لذت والم حسی ہوتے ہین اور کبھی یہ ادراک عقلی
ہوتا ہی اوسوقت لذت والم عقلی ہوتے ہین کیونکہ ادراک کمال موجب

لذت ہوتا ہی اور ادراک نقصان موجب الم ہوتا ہی اور یہ امر وجدانی ہی اور
کمال و نقصان بھی بحسب تفاوت مراتب ادراک مختلف ہوتے ہیں اور جبکہ
کمال قوت عقلیہ ادراک معقولات ہی اور معقولات کا ادراک محسوسات کے ادراک
سے قوی ہی کیونکہ منتہائے ادراک حس یہ ہی کہ وہ اجسام کی ظاہری حالتیں اور
سطوح کی ظاہری باتیں جان لے اور ظاہری امر قابل تغیر و تبدل ہی بخلاف
عقل کے کیونکہ وہ شئے کے باطن و ظاہر کا ادراک کرتی ہی اور اوسکی تفصیل
اوسکے اجزا اور ذاتیات سے کرتی ہی اور اوسکے جنس و فصل و عوارض سب پر
نظر کرتی ہی پس اوسکا ادراک کامل طور پر ہوتا ہے اور جب کامل طور پر ہوا
تو ادراک حسی سے ادراک عقلی قوی تر ہوگا اور لذت عقلی لذت حسّی سے
قوی تر ہوگی۔ بعض علما نے کہا ہی کہ متکلمین میں سے جو اس بات کا انکار
کرتا ہی وہ مکابرہ کرتا ہی الم حسی کی وجہیں دو ہیں جن پر تفحص تام یعنی استقرا اپنے
دلالت کی ہی اول اتصال کا متفرق ہو جانا کیونکہ وہ شخص جسکا ہاتھ کٹ گیا
وہ الم کو اسی سبب سے محسوس کرتا ہی کہ وہ اتصال جو اوسکے ہاتھ میں تھا وہ کٹنے
کے سبب سے جاتا رہا اور اس قول میں بعض علما نے نظر کی ہے کیونکہ تفرق
{یعنی جدائی} عدمی امر ہی اور الم امر وجودی ہی پس امر وجودی کا سبب و
علت امر عدمی نہوگا اس اعتراض کا جواب دو طریقوں سے دیا گیا ہے
اول یہ کہ تفرق عدم محض نہیں ہی اور اسوقت میں جائز ہی کہ امر وجودی

کی علت ہو دوسرے یہ کہ تفرق علت بالذات نہین بلکہ علت بالعرض ہی اور علت بالذات سوء مزاج ہی پس تفرق علت معد ہی۔

بحث مزاج

مزاج اوس درمیانی اور توسطی کیفیت کا نام ہی جو عناصر اربعہ کے باہم عمل کرنے سے پیدا ہوتی ہی اور سوء مزاج مزاج اصلی کا غیر ہی اور اوسکی دو قسمین ہین ایک مختلف اور اوس سے مراد وہ ہے جو دفعۃً حاصل ہو جاوے مثل حُمّائی یومی کے دوسرا متفق ہی جس سے مراد وہ ہے جو بتدریج حاصل ہو مثل دق کے اول موجب الم ہی دوسرا موجب الم نہین ہی۔

بحث ادراک

ادراک وہ اطلاع ہی جو حیوان کو حواس کے ذریعہ سے امور خارجی پر ہوتی ہی اس امر مین اختلاف ہی کہ ادراک عین علم ہی یا علم سے زائد کوئی شئے ہے محققین کے نزدیک حق یہ ہی کہ ادراک علم سے دو وجہون سے زائد ہی اول یہ کہ ہم آگ کے علم مین اور آگ کے چھونے مین تفرقہ پاتے ہین کیونکہ آگ کا چھونا الم پہونچاتا ہی اور آگ کا علم بغیر چھونے کے مضر اور مولم نہین ہی دوسرے یہ کہ اگر ادراک علم پر زائد نہو تو لازم آتا ہی کہ جو شخص ادراک سے موصوف ہو وہ علم سے بھی موصوف ہو اور لازم باطل ہی کیونکہ وہ حیوانات جو صاحب عقل نہین ہین وہ ادراک سے موصوف ہین اور علم سے موصوف نہین ہین پھر

اس مسئلہ مین اختلاف ہی کہ اگر ادراک علم پر زائد ہی تو یہ زیادتی حاسہ کے قبول اثر
کی جانب راجع ہی یا کسی اور شئے غیر حاسہ کی طرف راجع ہی حکماء اور معتزلہ نے تو اس
زیادتی کا مرجع تاثیر حاسہ کو تسلیم کیا ہی کیونکہ ادراک مین ایک تو تاثر حاسہ ہی
اور دوسرا امر اوسکا تصور ہی اور تصور علم ہی اور اشاعرہ کہتے ہین کہ اس زیادتی
کی رجوع اوس معنی کی طرف ہی جسکو خدا نے خلق کیا ہی اور اسی اعتبار سے
ادراک حاصل ہوتا ہی یہ مذہب باطل ہی جیسا کہ بیان ہوگا اور بعضون نے یہ کہا ہی
کہ ادراک مغایر علم ہی کیونکہ علم حصول صورت شئے عقل مین ہی اور وہ علم نہوگا مگر
جب وہ امر کلی ہو بخلاف ادراک کے کیونکہ وہ جزئیات کے لیے بھی ہوتا ہی
پس ادراک باوصف اسکے کہ علم اور وہ دونون نفس مین حاصل ہوتے ہین
پھر بھی علم کے مغایر ہی بعض علما نے تحقیق مقام مین یہ لکھا ہی کہ جزئیات شخصی
حدود اور براہین سے نہین حاصل ہوتے کیونکہ حدود اور براہین تصورات
کلیہ سے مرکب ہوتے ہین اور ممکن نہین کہ کلیات سے شخصیات نکالے جاوین
کیونکہ جزئیات اور شخصیات مین تغیر اور فساد عارض ہوتا رہتا ہی اور کلیات
اوس سے بری ہین اور حد اور محدود اور برہان اور وہ شئے جس پر برہان
قائم ہوئے ان سب مین باہم مناسبت اور مطابقت ہونا چاہیے پس برہان
اور حد کا تعلق شخصیات سے نہین ہی بلکہ جزئیات کا ادراک حواس سے ہوتا ہی
اور کلیات کا ادراک عقل سے ہوتا ہی اور اصطلاح اس امر پر قائم ہوگئی ہی

کہ کلیات کے ادراک کو جو عقل سے ہوتا ہے علم کہتے ہین اور جزئیات کی جاننے کو جو
حواس سے ہوتا ہے ادراک کہتے ہین پس علم وادراک دونون ایک جنس
کے تحت مین ہین اور وہ جنس مطلق ادراک ہی اور ادراک کی پانچ نوعین ہین
کیونکہ حواس پانچ ہین اور ہر حاسہ کے لیے ایک قوت ادراک ہی جو اوسکے
مناسب ہی۔ ابو ہاشم نے لمس کا شمار نہین کیا اور حاسون سے اوسے خارج سمجھا ہی
اور بعض نے ادراک کی نوعون کو آٹھ سمجھا ہی کیونکہ اونھون نے لمس کے اقسام چار
بیان کیے ہین جیسا کہ عنقریب بیان ہوگا۔
اوّل انواع خمسہ بصارت ہی اسکی کیفیت مین درمیان حکما وعلما اختلاف
واقع ہوا ہی شیخ بو علی ابن سینا اور ایک جماعت حکما متقدمین کا مذہب ہے
کہ بصارت اس سبب سے حاصل ہوتی ہی کہ جو چیز دیکھی جاتی ہی اوسکی صورت
آنکھ مین چھپ جاتی ہی اور بعض علما متقدمین اور ایک جماعت فرقہ معتزلہ
کا مذہب یہ ہی کہ بصارت اس سبب سے حاصل ہوتی ہی کہ ایک شعاع مخروطی
آنکھ سے نکلتی ہی جسکا سر پتلی پہ ہوتا ہے اور اوس شئے کی سطح پر جو دیکھی
جاتی ہے اوسکا قاعدہ رہتا ہے اور محقق طوسی کی جانب بھی یہی قول
منسوب ہی بعض علمانے دونون مذہبون کو باطل سمجھا ہی مذہب شعاع کا
بطلان اسوجہ سے ہے کہ شعاع یا جسم ہوگی یا عرض ہوگی اگر عرض ہوگی
تو یہ امر محال ہی کہ وہ حرکت کرے اور ایک مقام سے دوسرے مقام پہ

منتقل ہو کیونکہ عرض کا انتقال محال ہی جیسا کہ بیان ہوگا اور اگر جسم ہو تو
محال ہی کہ کوئی جسم جو بقدر جرم چشم ہو آنکھ سے خارج ہو کر ایسے بڑے بڑے
جسموں سے متصل ہو جو دکھائی دیتے ہین بعض علمانے اس بیان پر نظر
وارد کی ہی کہ جائز ہی کہ جسم بقدر جرم چشم نکلتے وقت ہو مگر نکل کر بڑھ جائے
پھر کوئی محال نہ لازم آویگا دوسری وجہ یہ ہی کہ اگر رویت بذریعہ شعاع
ہوتی تو واجب ہوتا کہ شعاع اون ہواؤن سے جو تیز و تند ہو کر چلتی ہین
پراگندہ ہو کر اون چیزون پر جا پڑتین جو آنکھ کے مقابلہ مین نہین ہین
پس وہ چیزین جو مقابلہ مین ہین نظر نہ آتین اور جو مقابلہ مین نہین ہین
وہ نظر آجاتین تیسری وجہ یہ ہی کہ ہم زمین کو اوس پانی کے نیچے دیکھتے ہین
جو صاف و شفاف ہو پس واجب ہی کہ وہان خلا ہو جس مین شعاع داخل
ہو حالانکہ حس خلا کی تکذیب کرتی ہی۔

محقق طوسی کہتے ہین کہ اون شعاعون سے جو پرنور ستارون سے نکلتی ہین جیسے
شعاع آفتاب یا شعاع قمر ہی یہ سب اعتراض دفع ہو جاتے ہین اور
مذہب انطباع اسوجہ سے باطل ہی کہ اوس سے یہ امر لازم آتا ہی کہ بڑی
چیز چھوٹی چیز مین چھپ جائے اور وہ محال ہی۔

جواب اس اعتراض کا یہ دیا گیا ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہی کہ بڑی چیز چھوٹی
چیز مین چھپ جاتی ہی جس طرح آئینہ مین عکس دیکھا جاتا ہی۔ علامۂ علی نے

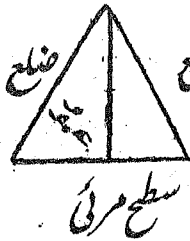
اس جواب کی رد مین یہ کہا ہو کہ ایسا کبھی نہین ہوتا کہ بڑی شئے اوسی طرح جس طرح وہ بڑی ہی چھوٹی چیز مین چھپ جاوے بلکہ اسوقت مین اس بڑی شئے کی صورت اسکے ہمشکل ہو کر چھپتی ہی مگر مقدار مین برابر نہین ہوتی اور یہ بات بصر مین کہنا ممکن نہین کیونکہ بصر کو عظیم شئے اوسی عظمت پر معلوم ہوتی ہی جس طرح وہ بڑی ہی اور چھوٹی چیز بھی اسی ویسی ہی نظر آتی ہے جس طرح وہ چھوٹی ہی اور جب یہ دونون مذہب باطل ہو گئے تو اس معترض کے نزدیک جو امر حق اس بات مین ہی وہ ذکر کیا جاتا ہی وہ یہ ہی کہ خدا نے ایک قوت آنکھ کو اس طرح کی عنایت فرمائی ہی جسکی وجہ سے وہ چیزون کو وقت مقابلہ کے دیکھتی ہی جسوقت شرائط اوسکے دیکھنے کے موجود ہون اور مقابلہ ایک ایسا سبب ہی جسکی جہت سے خدا اس قوت کا افاضہ آنکھ مین فرماتا ہی اسی مذہب کے قریب قریب وہ مذہب بھی ہے جو شہاب الدین سہروردی کی جانب منسوب ہی۔

بحث شرائط رویت

شرائط رویت وس ہین اوّل اون مین سے سلامتی حاسّہ بصر ہی کیونکہ اگر حاسہ بصر سالم نہوگا تو ادراک نہوگا دوسرے وہ شئے جو دیکھی جاتی ہے اوسے کثیف ہونا چاہیے کیونکہ اگر وہ ہوا کی طرح لطیف ہوگی تو نظر نہ آئیگی تیسرے اوس شئے سے اور دیکھنے والے سے بہت زیادہ دوری نہو چوتھے

بہت زیادہ نزدیکی اس طرح نہو کہ پتلی سے کوئی شے ملی ہوئی ہو کیونکہ اگر ایسی
حالت ہوگی تو وہ شے دکھائی نہ دیگی پانچوین مقابلہ ہونا چاہیے جس طرح
آئنہ مین ہوتا ہی چھٹی روشنی کا واقع ہونا یا تو وہ روشنی اوسی کی ذات سے ہو
جس طرح چراغ کی روشنی سے چراغ دیکھا جاتا ہی یا اوسکے غیر کے سبب سے ہو
جس طرح چراغ کی روشنی سے اور چیزین دیکھی جاتی ہین ساتوین شرط
یہ ہی کہ بہت زیادہ ضوء نہو جس طرح آفتاب اپنی زیادتی ضوء کے سبب سے
ٹھیک دکھائی نہین دیتا آٹھوین کوئی حجاب نہو نوین یہ کہ نفس مرئی کے
جانب متوجہ ہو دسوین شفاف شئے کا توسط دیکھنے والی اور مرئی مین ہو۔
بعض علماء نے کہا ہی کہ یہ قید اوس وقت ہونی چاہیے جب خلاء کا وجود نہو
لیکن جب خلا کا وجود ہو تو اوس وقت مین کسی شئے کے توسط کی
ضرورت نہین ہی جب یہ کل شرطین متحقق ہون اوسوقت مین حکماء اور
معتزلہ اور شیعہ امامیہ کے نزدیک رویت واجب ہی بلکہ ایسے وقت مین رویت کا
وجوب بدیہی ہی اور یہ ظاہر ہے کہ جب علت کسی شئے کی اس حیثیت سے
موجود ہوگی کہ کل شرائط وجود موجود اور موانع مفقود ہون گے تو
اوس شئے ممکن کا وجود واجب ہوگا۔
اشاعرہ نے اس مسئلہ مین کل عقلاء سے اختلاف کیا ہی وہ کہتے ہین کہ سب
شرائط رویت موجود ہونے پر بھی جائز ہی کہ کوئی شئی دکھائی نہ دے اور یہ صریحی مکابرہ

اور بڑی زبردستی ہی کیونکہ یہ تو بدیہی سے انکار ہی اور اوس سے لازم آتا ہی
کہ علت تامہ کے وجود پر معلول موجود نہو اشاعرہ کی حجت یہ ہی کہ دور سے
ہم بڑی چیز کو چھوٹا دیکھتے ہین اور اسکا کوئی اور سبب نہین ہی صرف
اوسکا سبب یہی ہی کہ ہم اوسکے بعض اجزاء کو دیکھتے ہین اور بعض اجزاء کو
نہین دیکھتے اور جب شرائط کے پائے جانے مین سب اجزاء مساوی ہین
تو اگر نزدیک حصول شرائط رویت واجب ہوتی تو ہم اوسکے سب اجزاء کو
دیکھتے اور جس حیثیت کا وہ جسم تھا اوسی حیثیت سے ہم کو نظر آتا اگر وہ
فی الواقع بڑا ہی تو بڑا اور اگر چھوٹا ہی تو چھوٹا ہم کو دکھائی دیتا حالانکہ ایسا
نہین ہوتا اس دلیل کا جواب یہ دیا گیا ہی کہ یہ صریح غلطی وخطا ہے
کیونکہ اگر ہم اس امر کے تجویز کرین جو اشاعرہ کہتے ہین تو یہ امر لازم آوے کہ
ہمارے سامنے بڑے بڑے بلند پہاڑ ہون اور نہرین جاری ہون اور ہم
اونھین نہ دیکھین اور یہ سفسطہ ہی اور جو کچھ اونھون نے ذکر کیا ہی وہ اونکے مطلوب پر
دلالت نہین کرتا کیونکہ بعض اجزاء کا دکھائی دینا اور بعض کا نہ دکھائی دینا یہ اسلیے
ہوتا ہی کہ اجزاء مین قرب وبعد کا تفاوت ہوتا ہی اسی سبب سے ہم بعض اجزاء کا
ادراک کرتے ہین اور بعض کا ادراک نہین کرتے اور اس تفاوت کے سبب کی
تحقیق اس طرح ہوتی ہی کہ تین خط پتلی سے جسم مرئی کی طرف نکلتے ہین ایک
خط اونمین سے سطح مرئی پر عمود ہوتا ہی اور باقی دونون خط مثلث کے

ضلع کی صورت بناتے ہین اور قاعدہ ان دونون ضلعون کا سطح مرئی ہوتی ہو
اس حال مین عمود ضلعون سے چھوٹا ہوگا کیونکہ عمود سے زاویہ حادہ پیدا
ہونگے اور دونون ضلع طویل ہونگے کیونکہ اون سے زاویہ قائمہ پیدا ہونگے
پس تفاوت ضرور ہے اور جب تفاوت ہوگا تو سب شرائط رویت متحقق ہونگے
اور شئے مرئی اوس حیثیت سے نہ دکھائی دیگی جس حیثیت سے واقع مین
موجود ہے واضح ہو کہ اسی بناء پر شیخ
ابو الحسن اشعری کا یہ قول ہے کہ جائز ہی
کہ اندلس کا اندھا شب تاریک

ضلع ضلع
سطح مرئی

مین اوس چیونٹے کے پیر کو حس بصر سے دیکھے جو ملک چین مین ہو اس طریقہ سے
اشاعرہ دنیا مین خدا کے نہ دیکھنے کو باوجود تحقیق شرائط رویت ثابت کرتے ہین
اور وہ بدیہی کے خلاف ہی دوسری نوع حاسۂ ظاہری کی سماعت ہی اور سماعت تموج
ہوا کے سبب سے حاصل ہوتی ہی جسکا سبب قلع اور قرع سخت ہی جس سے ہوا مین
تموج پیدا ہوتا ہی اور بعض ہوا البعض کو دفع کرتی ہی یہانتک کہ وہ ہوا قوت
سامعہ تک پہونچتی ہی جو صماخ مین موجود ہی اور صماخ وہ پٹھا ہی جو داخل
گوش مین بچھا ہوا ہی جسکے سبب سے وہ اون آوازون کو جو اوس تک پہونچتی ہین
سن لیتا ہی قبل اسکے حصول کیفیت صوت اور ہوا سے آواز کا قائم ہونا بیان ہو چکا ہی
اسلیے اوسکے اعادہ کی ضرورت نہین ہی مگر اوس مخالفت کا بیان اس جگہ

مناسب ہی جو آواز کی ہوا سے قائم ہونے کی نسبت ہوئی ہی بعض کہتے ہین
کہ آواز اس بات کی محتاج نہین ہی کہ ہوا سے قائم ہو اور اگر ایسا ہو تو ہم
پس دیوار سے اوسی ہیئت پر وہ آواز نہ سنتے جس شکل سے وہ ہیئت قائم ہی
کیونکہ آواز کی شکل کا تموج ہوا مین باقی رہنا محال ہی باوجود اسکے کہ دیوار سے
وہ ہوا ٹکراتی ہی جو آواز کو اوٹھائے ہوے ہی اور پھر دیوار کے مسامات مین
اوس ہوا کا در آنا اور پھر شکل کا باقی رہنا کیونکر ممکن ہی بعض علمائے اسکا یہ
جواب دیا ہی کہ یہ محض استبعاد ہی جسپر کوئی دلیل نہین تیسری نوع حواس ظاہر یہ
مین سے شم ہی جسے ہماری زبان مین سونگھنا کہتے ہین وہ ایک قوت ہی جو
خداوند عالم نے دو گھنڈیون مین پیدا کی ہی جو مانند سر پستان کے ہین اور
دماغ سے پیدا ہوئی ہین اور نرمی اونکی دماغ کی نرمی سے کم ہی اور اون مین
کسی پٹھے کی سختی نہین پہونچتی اون مین اس قوت کو اللہ تعالیٰ نے امانت
رکھا ہی اور خداوند عالم نے ناک کے آخر مین اس قسم کی ایک ہڈی خلق فرمائی ہی
جس مین سوراخ ہین اون سوراخون مین وہ ہوا جو صاحب رائحہ کی بو سے
متکیف ہوتی ہی نفوذ کرتی ہی اور اون دونون گھنڈیون کی طرف پہونچتی ہی
جنکا ذکر اوپر ہوا اوسوقت شم حاصل ہوتا ہی چوتھی نوع حواس ظاہری
مین سے لمس ہی وہ سب حاسون مین زیادہ نافع ہی کیونکہ اوسی کے جہت سے
حیوان اپنے مزاج کو منافی خارجی سے محفوظ رکھتا ہی کیونکہ جب وہ عناصر سے

مرکب ہی اور ہر عنصر کے لیے ایک مقدار معین ہی جسپر وہ زیادہ نہین ہوتا اور
انھین مقدارون کا باقی رہنا اعتدال مزاج سے موسوم ہی اسیلیے خداوندعالم
نے اوسے ایک ایسی قوت عنایت فرمائی ہے جسکا اثر تمام بدن مین سرایت کیے
ہوئے ہی اور اسی قوت کا نام لمس ہی اوسی کی جہت سے حیوان اوس چیز کا
ادراک کرتا ہی جو اوسکا منافی ہی جسکے سبب سے حیوان منافی سے دوری اختیار
کرتا ہی اور جو شئے اوس سے حاصل ہوتی ہی اور اوسکے مناسب ہی اوسکو ادراک سے
موسوم کرتا ہی اور بسبب اسکے کہ اوسکے نفع کو جانتا ہی نافع شئے کے قریب ہوتا ہی
مگر یہ جب ہی کہ مقدارین عنصرون کی بلاکمی وبیشی باقی رہین اسی سبب سے لمس
نافع ترین حواس ہوا کیونکہ یہ دافع ضرر ہی بخلاف باقی حاسون کے کیونکہ اور حاسہ
صرف نفع پہونچاتے ہین اور مضرت کا دفع کرنا منفعت کے حاصل کرنے سے مقدم ہی
کیونکہ نفع بدن تک نہین پہونچتا مگر بعد اس بات کے کہ بدن اعتدال پر قائم ہو
اور بدن اعتدال پر نہین قائم رہ سکتا جب تک اوسکی بقا نہ ہو اور بقا اوسکی
نہین ہوسکتی جب تک کہ اوس سے دفع ضرر نہ کیا جاوے۔
اس امر مین اختلاف ہی کہ آیا یہہ حس لمس ایک ہی قوت ہی یا کئی قوتین ہین
جمہور حکماء کا مذہب یہ ہی کہ کئی قوتین ہین اور اونھون نے اوسکی تقسیم چار
قوتون پر کی ہی۔ اول قوت وہ ہی جو گرم اور سرد کے درمیان مین حاکم ہی۔
دوسری وہ قوت ہی جو خشک اور تر کے درمیان مین حکم کرتی ہے۔

تیسری وہ قوت ہی جو سخت اور نرم کے درمیان مین حکم کرتی ہی چوتھی وہ قوت ہے
جو چکنی اور کھردری مین فرق کرتی ہی اور اوسکے درمیان مین حکم کرتی ہے
یہ اوحقون نے جو تقسیم کی ہی وہ اسی بنا پر کی ہی کہ اونکے نزدیک اوس چیز سے
جو ایک ہو اوس سے ایک ہی چیز صادر ہوتی ہی اور دوسرا فرقہ کہتا ہی کہ وہ
ایک ہی قوت ہی جو ان تمام کیفیتون کا ادراک کرتی ہی پانچوین نوع ذوق ہے
جسے ہماری زبان مین چکھنا کہتے ہین وہ ایسی قوت ہی جسکو خدا نے
زبان کی سطح مین خلق فرمایا ہی اور وہ قوت جلد کی تحت مین ہی اور اوس
قوت کے اثر کے لیے یہ امر ضروری ہی کہ لعابی رطوبت جو مزہ کا اثر لیے ہو وہ
واسطہ واقع ہو اور یہ رطوبت زبان کے نیچے جو دو گھنڈیان ہین اوسی سے
پیدا ہوتی ہی اور واجب ہی کہ یہ رطوبت مزے سے خالی ہو کیونکہ اگر اوس
رطوبت مین کوئی بھی مزہ ہوگا تو یہ مزہ اگر ویسا ہی ہوگا جسکا اب مزہ
چکھنا منظور ہی تو ہرگز اسکے مزہ کا ادراک نہوگا کیونکہ ادراک تاثیر قبول کرنے
کے سبب سے ہوتا ہی اور شئے اپنی مثل کی تاثیر نہین قبول کرتی اور اگر وہ مزہ
جو اوس رطوبت مین ہی اوس مزہ کے مخالف ہی جو اوس چیز مین ہی جسکا چکھنا
منظور ہی تو ادراک مزہ کا ہوگا مگر خالص مزہ نہ ملیگا بلکہ کچھ رطوبت کا مزہ
کچھ اس صاحب طعم کا ملا ہوا ہوگا جیسے مریضون کے منھ کا مزہ ہوتا ہی کہ اوسوقت
مین کسی چیز کا مزہ جو واقع مین ثابت ہی نہین ملتا پس ثابت ہوا کہ اوس

رطوبت کا مزہ سے خالی ہونا واجب ہی پھر اس بات مین اختلاف ہی کہ آیا یہ رطوبت جسم کے مزہ سے متاثر ہوتی ہی اور پھر زبان کی جلد کی سے نیچے جو قوت ہی اوس تک پہونچتی ہی یا اوس جسم کے اجزاء الگ الگ ہو جاتے ہین اور زبان کی اوس قوت تک پہونچتے ہین جو زبان کی جلد کے نیچے ہے مشہور قول اول ہی اور امر ثانی کا بھی احتمال ہی۔

بحث احکام عامہ اعراض

وہ احکام جو جمیع اعراض کو شامل ہین کئی ہین۔ ایک یہ کہ عرض میں انتقال جائز نہین ہی کیونکہ انتقال اس بات کا نام ہی کہ ایک حیّز مین بعد دوسرے حیّز کے حاصل ہوا اور یہ اوسی شئے مین معقول ہی جو حیز مین حاصل ہو اور عرض مین وہ متصور نہین ہی دوسرا حکم یہ ہی کہ عرض کے لیے یہ بات جائز نہین ہی کہ وہ ایک محل سے دوسرے محل کی طرف منتقل ہو کیونکہ عرض اپنے تشخص مین ایسے محل شخصی کا محتاج ہی جس سے وہ قائم ہوا سلیے کہ اگر وہ اوسکا محتاج نہو تو اوسمین حال نہوگا کیونکہ اپنے فاعل سے اپنے تشخص مین بغیر محل کے اپنے وجود مین مستغنی ہوگا اور جب اپنے تشخص مین محل کا محتاج ہوگا تو انتقال اوسکا اوس محل سے محال ہوگا کیونکہ عرض اپنے تشخص مین محل شخصی کا محتاج ہی جسکے ساتھ اوسکا قیام ہوتا ہی اور اگر اوس محل کا وہ محتاج نہوتا تو اوس مین حلول نکرتا کیونکہ عرض اپنے وجود مین اس حالت مین

بہ سبب اپنے فاعل کے مستغنی ہوتا پس اگر محل کی طرف محتاج نہ ہوتا تو بدون
محل کے پایا جاتا حالانکہ محل سے الگ ہو کر کہین پایا ہی نہین جاتا پس
اوسکا محتاج ہونا ثابت ہوگیا اور یہ محل ہی اوس کی علت ہی پس جب یہ
عرض اوس محل کو چھوڑ دیگا تو وہ علت جو عرض کے لیے باعث تشخص ہے
جاتی رہیگی پس یہ عرض معدوم ہوجائیگا کیونکہ جب علت زائل ہوگی تو
معلول بھی زائل ہوجائیگا پس اگر دوسرے محل مین حلول کریگا تو یہ دوسرا
عرض ہوگا اور اس امر مین نزاع نہین ہی کہ ایک محل سے ایک عرض معدوم
ہوجاوے اور دوسرے محل مین دوسرا عرض پایا جاوے بلکہ اسمین کلام ہی
کہ ایک محل سے ایک عرض معدوم ہوجاوے اور وہی عرض بعینہ دوسرے
محل مین حلول کرے تیسرا حکم عرض یہ ہی کہ جائز ہی کہ ایک عرض کا قیام
دوسرے عرض سے ہو یہ حکمار کا مذہب ہی اور ایک بڑی جماعت معتزلہ
اور امامیہ اور اکثر محققین مثل محقق طوسی اور علامہ حلّی نے اس مذہب کو
اختیار کیا ہی بعض معتزلہ اور اکثر اشاعرہ نے اس قول کی مخالفت کی ہی
وہ کہتے ہین کہ ایسا نہین ہی بلکہ ہر عرض ایک محل جوہری سے قائم ہی
محققین کی یہ دلیل ہی کہ سرعت و بطوء حرکت سے قائم ہین اور وہ عرض ہین
اور حرکت بھی عرض ہی اور مراد قیام سے یہی ہی کہ ایک امر کو دوسرے امر سے
یون خصوصیت حاصل ہو کہ قائم صفت ہوجاوے اور وہ شئے جس سے وہ

قائم ہی موصوف ہوجاوے اور یہ امر حرکت مین موجود ہی کیونکہ حرکت
مین چونکہ سرعت وبطوء قائم ہی لہذا کہا جاتا ہی کہ یہ حرکت سریع ہی اور یہ حرکت
بطی ہی اور جوہر ان دونون صفتون سے متصف نہین ہوتا مگر ضرور ہے کہ
انتہا اسکی کسی محل جوہری کی طرف ہو کیونکہ اگر ایسا نہوگا تو تسلسل لازم
آویگا کیونکہ عرض وہ ہی جسکا قیام غیر سے ہو پس یہ غیر یا جوہر ہوگا یا عرض
ہوگا اگر جوہر ہوگا تو مطلوب ہمارا ثابت ہوجاویگا اور اگر عرض ہوگا تو محتاج
دوسرے عرض کا ہوگا جس سے وہ قائم ہوگا پھر ہم اوسمین بھی اسی طرح
کلام کرینگے جیساکہ ہم نے پہلے کلام کیا تھا پس تسلسل لازم آویگا پس محل
کی جوہری کی طرف انتہا لازم ہی جس سے وہ قائم ہوگا اور یہی مطلوب ہی
چوتھا حکم یہ ہی کہ عرض پہ بقا جائز ہی مگر اشاعرہ نے اس مسئلہ مین مخالفت
کی ہی بیان اوسکا یہ ہی کہ عرض کی دو قسمین ہین ایک قار۔ دوسرا غیر قار
قار وہ ہی جسکے اجزاء وجود مین فی الحال مجتمع ہون جیسے سواد اور بیاض۔
اور غیر قار وہ ہی جسکے اجزاء وجود مین فی الحال جمع نہ ہون بلکہ پے درپے
آتے جائین اس حیثیت سے کہ جو متقدم ہی وہ معدوم ہوجاوے اور متاخر
موجود ہو جس طرح زمانہ کے اجزاء ہین۔ جب یہ امر معلوم ہوچکا تو جاننا چاہیے
کہ غیر قار کے عدم بقا مین کوئی شک نہین ہی لیکن قار کی بقا اور عدم بقا
مین نزاع ہے۔ معتزلہ اور محققین کہتے ہین کہ عرض قار کے لیے بقا جائز ہی

اور بعض محققین نے اسپر دعوی بداہت کیا ہی وہ کہتے ہین کہ جس طرح ہم کسی
جسم کے بقا پر بسبب حس کے حکم کرتے ہین دران حالیکہ ہم اوسے پہلے بھی
دیکھ چکے ہین کہ وہ ویساہی باقی ہی جیسا پہلے تھا اسی طرح اوس عرض کے
بقا پر بھی ہم حکم کرتے ہین جو کسی محل مین حلول کیے ہوسے ہو مثلاً ہم جانتے ہین
کہ یہ سیاہی یا سپیدی وہی باقی ہی جو اسوقت کے پہلے بھی موجود تھی اور
یہی بقا عرض ہی اشاعرہ کہتے ہین کہ عرض قار ہو یا غیر قار باقی نہین رہتا
بلکہ آناً فآناً وہ پیدا ہوتا ہے اشاعرہ نے اپنے دعوے پر یہ حجت قائم
کی ہی کہ بقا عرض ہی پس اگر اعراض باقی رہین تو لازم آتا ہی کہ عرض کا قیام
عرض سے ہو۔ جواب اوسکا یہ دیا گیا ہی کہ ہم بقا کے عرض ہونے کو منع
کرتے ہین بلکہ بقا ایک امر عقلی ہی اور وہ استمرار وجود زمان اول سے
زمان ثانی تک ہی۔ اچھا ہم نے یہ بھی تسلیم کیا کہ بقا عرض ہی مگر عرض کا
قیام عرض سے جائز ہی جیسا کہ سابق مین بیان ہوا۔ پانچوان حکم اعراض
یہ ہی کہ عرض واحد کا دو محلون مین حلول کرنا ممکن نہین حلول کی تعریف
یہ ہی کہ ایک شئے کا دوسری شئے سے اس طرح کا اختصاص ہو کہ ایک کی
طرف اشارہ کرنا بعینہ دوسری شئے کی طرف اشارہ ہو مثلاً وس سیاہی
یا سفیدی کے جو کسی محل مین حال ہو پس سیاہی یا سفیدی کی طرف اشارہ
بعینہ محل کی طرف اشارہ ہی جب یہ امر معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ ایک

عرض کا دو محلون مین جمع ہونا دو وجہون سے محال ہی وجہ اول یہ ہی کہ جس طرح
ایک جسم کا دو مکانون مین حصول غیر معقول ہی یعنی اوسکا تصور ہی نہین ہوسکتا
اور جسکا تصور ہی نہین ہوسکتا اوس پر حکم ہی نہین ہوسکتا اوسی طرح عرض
واحد کا دو محلون مین حلول غیر معقول ہو اس وجہ مین یہ نظر کی گئی ہی کہ عرض کا
قیاس اگر جسم پر صحیح ہو تو ممتنع ہو کہ دو عرض ایک محل واحد مین پائی جائین جیسے
سیاہی یا سفیدی اور علم اور حرکت اور مثل اسکے اور اعراض جو محل واحد مین
جمع ہوجاتے ہین میری راے مین اس نظر مین تامل ہی کیونکہ قیاس بر بناء
عدم تصور اس جگہ ہی اور وہ صحیح ہی مطلق قیاس نہین ہی تاکہ نظر وارد ہو۔
وجہ ثانی یہ ہی کہ سابق مین بیان ہوا کہ محل تشخص عرض کی علت ہی پس
اگر عرض دو محلون مین حال ہو تو لازم آئے کہ ایک معلول شخصی پر دو تام
علتین وارد ہون اور یہ محال ہی جیسا کہ عنقریب بیان ہوگا ابو ہاشم نے
اس حکم مین مخالفت کی ہی وہ کہتا ہی کہ ایک عرض کا دو محلون سے قیام جائز ہی
مگر زائد سے نہین اوس نے اسکی مثال تالیف سے دی ہی کہ وہ عرض ہی جو دو محل سے
قائم ہی میری راے مین یہ عرض دو محلون مین منقسم ہی جس طرح سیاہی یا سفیدی
دو جوہرون مین منقسم ہوتی ہی اسی طرح ایک جماعت متقدمین اسکے قائل
ہوگئے ہین کہ عرض واحد دو محلون سے قائم ہوسکتا ہی مگر نہ ان معنون سے کہ
ایک عرض جو ایک محل مین حال ہی وہی دوسرے محل مین حال ہی بلکہ عرض

واحد دو محلون کے مجموع مین حال ہوتا ہی جو دونون ملکر اوس عرض حال
کے لیے محل واحد ہو گئے ہین جیسے حیوۃ ۔ و قدرت ۔ و علم ۔
فائدہ ۔ اضافت کی دو قسمین ہین ایک اضافت متحد ۔ دوسری اضافت
مختلف متحد اضافت وہ ہی جسکی دونون طرفین نسبت مین ایکسی ہون
جیسے اخوت پس اخوت جس طرح ایک بھائی سے بھی قائم ہی اوسی طرح دوسرے
بھائی سے بھی قائم ہی یا جوار ہی جسکے معنی ہمسایگی کے ہین جس طرح یہ معنی ایک
ہمسایہ سے قائم ہین اوسیطرح دوسرے ہمسایہ سے قائم ہی اور اضافت مختلف وہ ہی جسکے طرفین
مختلف ہون جیسے ابوت و بنوت کیونکہ ابوت صرف باپ سے قائم ہی اور بنوت صرف بیٹے
سے قائم ہی جب یہ امر معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ بعض متقدمین نے کہا ہی کہ
اضافت متحد عرض واحد ہی جو دو محلون سے قائم ہی اور وہ دو محل وہی ہین
جن مین ہر ایک کو اضافت عارض ہوئی ہی کیونکہ اخوت جس طرح ایک بھائی
سے قائم ہی اوسی طرح دوسرے بھائی سے بھی قائم ہی محققین نے اسکو اس
وجہ سے باطل سمجھا ہی کہ ایک کی برادری جو دوسرے کے ساتھ ہی وہ اوسکے
ساتھ قائم ہی اور دوسرے کی برادری جو اوسکے ساتھ ہی وہ دوسرے کے
ساتھ قائم ہی پس اس مقام پر کوئی ایسا عرض نہین ہی جسکے لیے دو محل
ہون انتہا یہ امر یہ ہی کہ لازم آتا ہی کہ اسکے طرفین متحد ہون ۔
چھٹا حکم اعراض یہ ہی کہ وہ حادث ہین جیسا کہ بیان ہوگا ۔

بحث احکام عام

جو احکام جواہر اور اعراض سے مخصوص نہین ہین کئی قسمون مین منقسم
ہوتے ہین اول قسم اوسکے متغایرین ہین اور متغائر وہ دو چیزین ہین جنکی
جدائی ایک دوسرے سے ممکن ہی یہ تقسیم تماثل ور اختلاف ور تقابل کی جانب
منقسم ہوتی ہی توضیح اوسکی یہ ہی کہ تعقل اس بات کا نام ہی کہ صورت شئے ذہن
مین حاصل ہو پس دو چیزین جنکا تعقل ذہن مین ہوا ہو یا تو ہر ایک کا مفہوم
دوسرے کا عین اس حیثیت سے ہو گا کہ ایک دوسرے کے مقام پر شمار کیا
جا سکتا ہو یا ایسا نہو گا اگر امر اول ہی تو وہ دونون مثلین ہین جس طرح زید
اور عمرو کیونکہ وہ شئے جو زید سے سمجھی جاتی ہی یعنی حیوان ناطق وہی بعینہ عمرو
سے بھی سمجھی جاتی ہے اور ان دونون مین جو اختلاف ہی وہ اون تشخصات
کے سبب سے ہی جو خارج سے اوس مین لاحق ہوئی ہین جس طرح اوسکا کسی سمت
یا مقام مین ہوتا ہی یا مثل اسکے اور خارجی امور ہین اور مراد اس بات سے کہ
ایک کا مفہوم ماہیت دوسرے کا تمام مفہوم ماہیت ہی یہ ہی کہ اون دونون کی
نوع ایک ہو جیسے انسانیت مفہوم زید و عمرو کی تمام ماہیت ہی اور اگر ایسا نہو یعنی
ایک کا مفہوم دوسرے کا تمام مفہوم نہو تو وہ مختلفین سے نام زد کئے جاتے ہین
جس طرح سواد۔ اور بیاض کیونکہ سواد سے مفہوم یہ ہوتا ہی کہ وہ ایک قابض البصر
رنگ ہی اور بیاض سے مفہوم یہ ہوتا ہی کہ وہ لون مفرق البصر ہی اور وہ دونون

چیزین جو مختلف ہونگی تو یا اون دونون کا اجتماع ایک محل مین باعتبار واحد ممکن ہوگا یا نہ ممکن ہوگا اگر اون دونون کا اجتماع محل واحد مین ممکن ہوگا تو اون کو اِس جہت سے متلاقیین کہتے ہین کہ محل واحد مین وہ دونون ایک دوسرے سے ملاقی ہوتے ہین جیسے سواد اور حرکت کہ وہ دونون ایک محل مین جمع ہو جاتے ہین اور اگر اونکا اجتماع محل واحد مین ممکن ہوگا تو وہ متقابلین سے موسوم ہوتے ہین جب یہ امر بیان ہو چکا تو جاننا چاہیے کہ تقابل جنس ہے اور اوسکے تحت مین چار نوعین مندرج ہین۔ ضدین متضائفین اور عدم و ملکہ۔ اور نقیضین اور اس امر کی دلیل کا سمجھنا کہ تقابل کا انھین چار نوعون مین کیون انحصار ہے یہ موقوف ایک مقدمہ کی تمہید پر ہے وہ مقدمہ یہ ہے کہ تقابل عدمین مین نہین ہوتا اور یہ اس سبب سے کہ عدمین یا مطلق ہون گے یا مضاف ہونگے یا مطلق اور مضاف دونون ہونگے اول شق مین تو تقابل کا ہین ارا ضح ہے کیونکہ عدم مطلق مین تعدد نہین ہوتا اور تقابل تعدد کو چاہتا ہے اور شق ثانی بھی اسی طرح ہے کیونکہ متقابلین شئے واحد پر نہین صادق آتے مضافین ایک محل پر صادق آتے ہین جیسے عدم البصر اور عدم القدرت دونون دیوار پر صادق آتے ہین اور شق ثالث مین بھی تقابل نہ ہوگا کیونکہ عدم مطلق عدم مضاف کا جزو ہوتا ہے اور تقابل شئے مین اور اوسکے جزو مین نہین ہوتا۔ جب یہ مقدمہ بیان ہو چکا تو اب دلیل انحصار کی تقریر یہ ہے

گر متقابلین یا تو دونون وجودی ہونگے یا ایک وجودی ہوگا ایک عدمی ہوگا
پس اگر شق اول ہی تو یا ایک کا تعقل بدون دوسرے کے ممکن ہوگا یا نہوگا پس
اگر ایک کا تعقل بدون دوسرے کے ممکن ہوگا تو متقابلین ضدین کہے جاوینگے
جیسے سواد اور بیاض اور اگر امر ثانی ہی تو وہ متضائفین ہین جیسے اُبُوّت اور
بنوت اور اگر ایک وجودی ہی اور ایک عدمی ہی تو یا اون دونون کیلیے کوئی
ایسا محل خارج مین ہوگا جسکی شان سے یہ ہوکہ وجود سے متصف ہو یا ایسا
نہ ہوگا اگر امر اول ہی تو وہ عدم اور ملکہ ہی جیسے اندھا ہونا اور بینا ہونا اور اگر
امر ثانی ہی تو وہ نقیضین ہین جیسے انسان اور لا انسان۔

بحث ضدین

ضدین کا اطلاق دو معنون پر آیا ہی ایک معنی حقیقی ہین اور دوسرے مشہوری
مشہوری سے مراد وہ دو عرض ہین جو ایک جنس سے ہون اور محل واحد مین وقت
واحد مین مجتمع نہون مگر ایک محل مین ان دونون کا حلول یکی بعد دیگری ممکن ہو
اور کبھی محل ان دونون سے خالی ہو۔ واضح ہو کہ دونون ضدین کو عرض اسلیے
ہونا چاہیے کہ دو جوہرون مین تضاد نہین ہوتا کیونکہ ضدین کے لیے ایک
موضوع ضروری ہی جسپر وہ دونون یکی بعد دیگرے وارد ہون اور جوہر کسی
موضوع مین حلول نہین کرتا۔
یہ قول اوس شخص کا ہی جسنے ضدین مین موضوع کو شرط جانا ہی اور جسنے وجود

موضوع کی تضاد مین شرط نہین کی ہے اوسکے نزدیک جائز ہی کہ جوہر کیلیے بھی
کوئی ضد ہو اور اون دونون عرضون کا جنس واحد سے ہونا اسلیئے لازم ہی
کہ اگر وہ مختلف جنسون سے ہونگے تو اون مین تضاد نہوگا۔ جیسے کم اور کیف
اور این۔ اور اسی طرح اونکے غیر اور بھی چیزین ہین جو جوہر مین مجتمع ہوجاتے ہین۔
اور ہمارا یہ کہنا کہ وہ دونون محل واحد مین مجتمع نہین ہوتے یہ اون دو عرضون سے
احتراز کے لیے ہی جو ایک جنس سے ہوتی ہین اور مجتمع ہوجاتے ہین جیسے خط
اور سطح اور جسم تعلیمی ہی کیونکہ یہ سب جسم طبعی مین جمع ہوجاتے ہین اور وقت
واحد کی قید اسلیے ہی کہ اوسمین اشیاء متضادہ داخل ہوجائین کیونکہ جائز ہی کہ وہ
اشیاء متضادہ مختلف وقتون مین ایک بعد دوسرے کے آئین اور یہ قول
کہ کبھی محل اون دونون سے خالی بھی ہوتا اسلیئے ہے کہ کبھی محل ہی نہین ہوتا تو
اوس وقت مین جب محل ہی نہین تو عرضین کا وجود کہان ہوگا اور کبھی محل
موجود ہوتا ہی اور پھر عرضین سے خالی ہوتا ہی جیسے ہوا جو تمام رنگون سے خالی ہی
نہ اوسمین سواد ہی نہ بیاض ہی نہ اور کوئی رنگ ہی یہانتک بیان تضاد مشہوری
تھا اور تضاد حقیقی سے بھی وہ ہی مراد ہی جو تضاد مشہوری مین بیان ہوئی
مگر ایک قید اوسمین زائد ہی اور وہ یہ ہی کہ اون دونون مین انتہا کی دوری ہو
جس طرح سواد اور بیاض کیونکہ الوان کی بہت سی نوعین ہین جیسے سیاہی۔
سرخی۔ سبزی۔ زردی۔ سپیدی۔ اس سلسلہ مین اتنے الوان کا ذکر ہی

مگر جسقدر دوری سیاہی کو سپیدی سے ہے۔ اوتنی کسی رنگ کو کسی رنگ سے
نہین ہے بس سیاہی اور سپیدی ہی حقیقی ضدین ہونگی۔ بلکہ بعض رنگ بعض سے
قریب ہے پس بناء تضاد مشہوری یہ سب رنگ ضدین ہونگے اور بربناء تضاد
حقیقی صرف سفیدی اور سیاہی اضداد ہونگے معلوم ہوا کہ تضاد مشہوری اور تضاد
حقیقی مین بھی عام خاص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ جہان تضاد حقیقی پایا جائیگا
تضاد مشہوری کا وجود ضروری ہوگا لیکن جہان تضاد مشہوری ہوگا وہان
ضروری نہین کہ تضاد حقیقی بھی پایا جاوے پس بنا بر تعریف تضاد مشہوری کے
ممکن ہے کہ ایک شئے کے لیے کئی ضد ہون جس طرح سواد اوسکے لیے جتنے الوان
غیر سواد ہین سب اوسکی ضد ہین مگر بنا بر تعریف تضاد حقیقی سواد کے ضد
صرف بیاض ہی ہوگی کیونکہ ہمنے اوسمین غایت بعد کا اعتبار کیا ہے اور یہ
انتہا کی دوری سیاہی سے سفیدی ہی مین پائی جاتی ہے پس بیاض ہی ضد حقیقی
سواد کے لیئے ہوگی۔ تضاد دو جنسون مین نہین پایا جاتا ہے یہ امر استقراء سے
معلوم ہوا ہے عام اس سے کہ جنسین عالی ہون یا سافل ہون یا متوسط ہون۔
اس مقام پر ایک شبہہ ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ خیر اور شر دونون جنسین ہین باوجود
اسکے کہ دونون آپس مین ضد ہین اور یہ اس امر مسلم کے خلاف ہے کہ تضاد
جنسین مین نہین ہوتا۔ اس شبہہ کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اولاً تو ہم خیر اور
شر کو جنس ہی نہین مانتے اور اگر ہم ان دونون کو جنس بھی تسلیم کرلین تو

توہم یہ نہین تسلیم کرتے کہ یہ دونون باعتبار اپنی ذات کے ضد ہین بلکہ اِس
اعتبار سے اونمین ضدیت ہی کہ وہ باعتبار کمال اور نقصان کے متقابل ہین
اور یہ امر اس سبب سے ہی کہ خیر حصول کمال شئے ہی اور شر عدم کمال اوس شئے
سے ہی جو قابل کمال ہی پس اِن دونون مین تقابل عدم وملکہ ہی۔
تضاد انواع مین بھی نہین ہوتا مگر جب ایک ہی جنس کی تحت مین ہون
اور یہ بھی استقرار سے معلوم ہوا ہی یہان بھی ایک شبہہ کیا گیا ہی وہ یہ ہی
کہ شجاعت اور تہور دونون متضاد ہین حالانکہ دو جنسون کی تحت مین
داخل ہین۔ کیونکہ شجاعت فضیلت کے تحت مین ہی اور تہور رذیلت کے
تحت مین ہی اسی طرح شجر اور حجر اِن دونون مین تضاد ہی حالانکہ یہ دونون
ایک جنس کے تحت مین نہین ہین شبہہ اول کا جواب یہ ہی کہ اون دونون
مین جو تقابل ہی وہ ذاتی نہین ہی بلکہ اس حیثیت سے ہی کہ شجاعت فضیلت
کے تحت مین ہی اور تہور رذیلت کے تحت مین ہی اور فضیلت ورذیلت
دونون عارض ہین نہ یہ کہ یہ امور اون دونون کے ذاتی ہون اور شبہہ ثانی کا
جواب یہ دیا گیا ہی کہ شجر اور حجر دونون جوہر ہین حالانکہ تحت انواع اعراض
مین ہین اور ضدین باعتبار محل کے کئی قسمون مین منقسم ہین اول یہ کہ محل
اون دونون سے خالی ہو اور وسط سے بھی متصف نہو جیسے ہوا سواد
اور بیاض دونون سے خالی ہی اور اون الوان سے جو سواد اور بیاض کے

وسط مین ہین مثل حمرۃ وخضرۃ وصفرۃ وغیرہ کے متصف نہین ہوتے دوسری
قسم وہ ہی کہ محل اون دونون سے خالی ہو مگر وصف سے متصف ہو جسطرح
وہ پانی جو حرارت اور برودت سے خالی ہو وہ ایک حالت متوسطہ سے کہ جو
حرارت وبرودت کے بین بین ہوگی متصف ہوگا تیسرے یہ کہ اون دونون سے
محل خالی نہو بلکہ یا یہ عرض محل مین ہو یا اوسکی ضد مین ہو نہ دونون مجتمع ہوکے
پائے جائین نہ دونون مرتفع ہوسکین جس طرح حرکت اور سکون کیونکہ جسم کے لیے
ضروری ہی کہ ان دونون حالتون مین سے ایک حالت مین ہو اسلیے کہ جسم
یا منتقل ہوگا یا نہ منتقل ہوگا اگر اول ہی تو وہ حرکت سے متصف ہی اور اگر
ثانی ہی تو وہ سکون سے متصف ہی ان دونون حالتون سے جسم کا خلو ناممکن ہی۔

بحث نقیضین

قسم ثانی اقسام تقابل سے تناقض ہی نقیضین اون دونون چیزون کا
نام ہی جو ایک محل مین مجتمع نہون اور نہ دونون مرتفع ہون یعنی نہ دونون
ایک مقام پر صادق آئین نہ دونون کاذب ہون اور یہ دو قسمون پر
منقسم ہی ایک وہ تناقض ہی جو مفردات مین ہوتا ہی جس طرح انسان اور
لاانسان کیونکہ وہ دونون نہ کسی شے پر صادق آتے ہین نہ کسی شے پر
کاذب ہوتے ہین۔ اور دوسرا تناقض مرکبات مین ہوتا ہی اوس سے یہ
مراد ہی کہ دو قضیہ ایجاب وسلب کے اعتبار سے مختلف ہون اس حیثیت سے

کہ ایک کا صدق ذاتاً اس بات کا مقتضی ہو کہ دوسرا کاذب ہو جائے جیسے
ہمارا یہ قول کہ انسان کاتب ہی اور یہ قول کہ انسان کاتب نہین ہی بس
بدیہی ہی کہ اگر قضیۂ اولی صادق ہی تو قضیۂ ثانیہ کاذب ہی اور اگر قضیہ
ثانیہ صادق ہی تو قضیۂ اولی کاذب ہی پس قیداختلاف دو قضیون سے
وہ تناقض خارج ہو گیا جو مفردات مین ہوتا ہی اور قیداختلاف سلب یا
ایجاب سے اون قضیونکا وہ اختلاف خارج ہو گیا جو حملی اور شرطی ہونے کی
جہت سے ہوتا ہی اور یہ قید کہ ذاتاً ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو مستلزم
ہوتا ہی اس سے وہ قضیہ نکل گئے جسمین ایک کے صدق سے دوسرے کا کذب لازم
آتا ہی۔ مگر قضیہ کی ذات اس امر کو نہین چاہتی بلکہ یا تو یہ لزوم اس سبب سے
ہوتا ہی کہ مادہ اسکو مقتضی ہوتا ہی جیسے ہمارا یہ قول کہ ہر انسان حیوان ہی اور
کوئی شئے انسان سے حیوان نہین ہی اس قول مین اگرچہ ایک قول کا صدق
دوسرے کے کذب کو مستلزم ہی مگر یہ اقتضا ذاتی نہین ہی کیونکہ اگر یہ اقتضا صرف
موجبۂ کلیہ اور سالبۂ کلیہ کے اختلاف سے ہوتا تو یہ قول کہ ہر حیوان انسان ہی
اور کوئی شئے حیوان سے انسان نہین ہی دونون کاذب نہوتے پس معلوم ہوا
کہ یہ اقتضا ذاتی نہین ہی بلکہ خصوصیت مادہ کی جہت سے ہی اسی طرح وہ بھی خارج
ہو گیا جس مین یہ التزام بالواسطہ ہو مثلاً یہ قول کہ زید انسان ہی اور زید
ناطق نہین ان دونون مین سے ہر ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو مستلزم ہی

مگر یہ استلزام ذاتی نہین بلکہ چونکہ ناطق کا سلب مستلزم سلب انسانیت ہی لہذا
ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو مستلزم ہی اور یونہین ایک کا کذب دوسرے کے
صدق کو مستلزم ہی اور اس قسم کے لیے کچھ شرطین جانب موضوع مین ہین
اور کچھ جانب محمول مین ہین اون سب کا مرجع ومآل اسی کی جانب ہی
کہ دونون قضیون مین اوسی وقت تناقض پایا جائیگا جب نسبت حکمی
مین وحدت ہو پھر اس قسم کے لیے اور بھی ایسے خواص ہین جنکے سبب سے
اور اقسام تقابل سی اسکو خاص اختیار حاصل ہی اول خاصہ اس قسم کا یہ ہی
کہ نقیضین نہ ایک مقام پر مجتمع ہوتے ہین نہ ایک مقام سے دونون مرتفع
ہوتے ہین بخلاف باقی اقسام تقابل کے کیونکہ ضدین کبھی دونون ایک مقام
سے مرتفع ہو جاتے ہین جیسا کہ اوپر ذکر ہوا اسی طرح متضایفین مرتفع ہو جاتے ہین
بسبب اسباب کے کہ محل اون دونون سے خالی ہوتا ہی اور عدم اور ملکہ
بھی مرتفع ہو جاتے ہین جب محل نہو یا جب محل مین استعداد ملکہ نہو دوسرے
خاصہ یہ ہی کہ تقابل جو نقیضین مین ہی وہ قول کے اعتبار سے بھی ہی اور
عقل کے اعتبار سے بھی ہی بخلاف باقی اقسام تقابل کے کیونکہ وہ اقسام
صرف باعتبار وجود خارجی آپس مین متقابل ہین لیکن تناقض باعتبار قول
واعتقاد دونون کے اس معنے سے متقابل ہی کہ ان دونون کو قول بھی متقابل
ہین اور اون دونون کے اعتقاد بھی متقابل ہین۔

بحث عدم و ملکہ

یہ تیسری قسم تقابل کی ہے اسکا نام تقابل عدم و ملکہ ہے اسکی تعریف یہ
کی گئی ہے کہ وہ دونوں وہ تقابل ہیں جو اپنے موضوع سے خاص و مخصوص
ہیں جیسے اعمٰی اور بصیر کیونکہ اون دونوں کا محل ایک ہی ہے اسلیے کہ اندھاپن
عدم بصر کا نام ہے مگر یہ مقصود نہیں کہ عمی عدم بصر ہے وہ کسی چیز سے بھی ہو
بلکہ محل مخصوص سے عدم بصر ہو جسکا متصف ہونا بصر سے ممکن ہو بخلاف
تناقض کے مثل انسان اور لاانسان کے کیونکہ لاانسان عدم انسانیت کا
نام ہے وہ کسی شے سے بھی ہو - اس قسم کی بھی دو قسمیں ہیں ایک مشہوری
دوسری تحقیقی مشہوری کہ ہر اوس چیز کو کہتے ہیں جو کسی موضوع میں موجود نہو
اور اوس موضوع کی شان سے یہ امر ہو کہ اوس شے وجودی سے موصوف ہو
اور ممکن ہو کہ یہ شے وجودی اوس سے منعدم ہو جائے اور جب معدوم
ہو جائے تو پھر عود کرنا اوسکا ممکن نہو اور عدم سے مراد اسی وجودی کا
عدم ہے مگر اوسوقت جبکہ ویسکے وجود کا امکان اوس موضوع میں ہو مثال
اوسکی بصر اور بال ہیں کیونکہ عدم بصر قبل اسکے کہ آنکھ بچے کی کھلے یا لڑکے
کا بے ریش ہونا عدم ملکہ سے نہوگا کیونکہ اونکا وجود کی طرف انتقال اس طور سے
ممکن ہے کہ آنکھ کھلی تو بصر موجود ہوا اور طفل جوان ہو تو داڑھی نکل آئی
ہاں اگر وقت اتصاف بھی طفل صاحب ریش نہو تو یہ عدم ملکہ ہوگا -

یہان تک تو تعریف عدم اور ملکہ مشہوری کے تھے لیکن تحقیقی کے بنا بر
ملکہ اوس موجود کو کہتے ہین جو کسی موضوع مین ہو عام اس سے کہ اوس موضوع
کی شان سے اس امر وجودی کے ساتھ متصف ہوتا ہو یا اوسکے وقت مین یا
غیر وقت مین اوس سے متصف ہوتا ہو یا اوسکی نوع کی شان سے ہو یا اوسکے
جنس کی شان سے ہو پہلے کی مثال گذر چکی دوسرے کی مثال جس طرح
لڑکون کی شان سے الیش کا ہونا ہی تیسرے کی مثال جس طرح عورتونکی
شان سے داڑھی کا ہونا ہی چوتھے کی مثال جس طرح نسوان ہی ذکوریت
کا ہونا ہی۔ پس مشہوری تحقیقی سے خاص ہی۔

بحث متضائفین

یہ چوتھی قسم اقسام تقابل سے ہی جاننا چاہیے کہ اشیا باعتبار اپنے تعقل کے
دو قسمون پر ہین ایک قسم وہ چیزین ہین جنکا سمجھنا دوسری چیزون کے
سمجھنے پر موقوف نہو اس طرح کی جو چیزین ہین وہ مضاف نہین کہی جاتین
دوسری وہ چیزین ہین جنکی سمجھنے مین دوسری چیزونکے سمجھنے کی احتیاج
ہوتی ہی یہ قسم مضاف سے نامزد ہوتی ہی اسکی بھی دو قسمین ہین ایک قسم مضاف
مشہوری دوسری قسم مضاف حقیقی ہی مشہوری وہ ہی کہ قطع نظر اسبات سے
کہ اوسکا قیاس کیا جاوے اسکے علاوہ اوسکے لیے وجود ہی جیسے باپ اور بیٹا
اگرچہ باپ کا سمجھنا بدون اسکے نہین ہوسکتا کہ اوسکے لیے کوئی بیٹا بھی ہو

اور اسی طرح بیٹے کا سمجھنا بھی اس پر موقوف ہی کہ اوسکے لیئے باپ ہو مگر اون
دونون کے لیے وہ وجود بھی ہی جو باپ اور بیٹے کا وجود ہی اور اگر اوس
اعتبار کے علاوہ وجود نہو تو وہ مضاف حقیقی ہی جیسے اب کی اُبوت اور ابن
کی بنوت ہی کیونکہ اعتبار اضافت سے علیحدہ کوئی وجود ان دونون کے لیے
نہین ہی اضافات کا وجود خارج مین ہی یا نہین اس مین لوگون نے اختلاف
کیا ہی حکماء کی یہ رائے ہی کہ اضافتون کا وجود خارج مین ہی حکماء نے اپنے
مذہب مختار پر یہ حجت پیش کی ہی عقل آسمان کی فوقیت کا حکم کرتی ہی اور یہ حکم
بھی ایسا ہی کہ جو صادق اور نفس الامر مین مطابق واقع ہی پس فوقیت امر عدمی
نہین ہی کیونکہ وہ نقیض لا فوقیت کے ہی جو معدوم پر صادق آتی ہے پس
لا فوقیت عدمی ہوگی اسلیے کہ معدوم کی صفت محال ہی کہ ثبوتی ہو والّا
لازم آوے گا موصوف اس صفت کا جو معنی معدوم ہی ثابت ہو اور
یہ محال ہی اور جب لا فوقیت عدمی ہوئی تو فوقیت کا وجودی ہونا ضروری
متکلمین نے فوقیت کے خارج مین نہونے پر یہ حجت پیش کی ہی کہ فوقیت اگر
خارج مین موجود ہوتی تو تسلسل لازم آتا بیان اوسکا یہ ہی کہ اضافت
اگر موجود خارج مین ہوتی تو کسی محل سے قائم ہوتے اور جب کسی محل سے
قائم ہوتے تو ضرور ہی کہ اس محل کی طرف اس اضافت کی اضافت ہوتی
اور یہ اضافت بھی خارج مین موجود ہوگی پس ضرور ہی کہ یہ بھی کسی محل سے

قائم ہو پھر اس مین بھی ہم کلام کرینگے یہان تک کہ تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہے اور جب کہ تسلسل صرف اسی وجہ سے لازم آیا کہ اضافات کا وجود خارج مین فرض کیا گیا ہی پس یہ ملزوم بھی محال ہوگا اور اضافات کا وجود خارج مین نہ پایا جاویگا اور یہی مطلوب ہی بعض علماء نے اس دلیل پر یہ نظر کی ہی کہ جس شخص نے وجود اضافات کو خارج مین نہین تسلیم کیا اوسکا مقصود سلب کلی نہین یعنی یہ مقصود نہین کہ اضافت کی کوئی فرد خارج مین موجود نہین اور اس بناء پر دلیل تمام نہوگی کیونکہ جب مستدل یہ کہیگا کہ اگر اضافتین خارج مین موجود ہوتین تو کسی محل سے قائم ہوتین پس اضافت کے لیے اس محل کی طرف اضافت ہوتی اور یہ اضافت بھی موجود ہوگی تو ہم اس قول کو منع کرینگے کیونکہ وہ شخص جو وجود اضافات کا قائل ہی وہ ہر اضافت کے وجود کا قائل نہین بلکہ بعض اضافات کے وجود کا قائل ہی اور بعض کے وجود کا قائل نہین اسوقت مین جائز ہی کہ اضافت اضافت اون اضافتون مین سے ہو جنکا وجود خارج مین نہین ہی۔

بحث اجتماع مثلین

سابق مین یہ امر معلوم ہو چکا کہ جو دو چیزین معقول ہونگی وہ مختلفین اور متقابلین اور مثلین کی طرف منقسم ہین اور یہ بھی معلوم ہوا کہ متقابلین جمع نہین ہوسکتے اور وہ مختلفین جو متقابلین نہین وہ جمع ہوسکتے ہین

اب بحث اس امر مین باقی ہی کہ مثلین ایک مقام مین جمع ہو سکتی ہین یا نہین
حق یہ ہی کہ مثلین بھی مثل متقابلین کے ایک محل مین جمع نہین ہو سکتے دلیل اسکی
یہ ہی کہ اگر وہ دونون ایک محل مین جمع ہوتی تو اون دونون مین کوئی تمیز دینے والا
نہوتا باوجود اسکے کہ وہ دو ہین اور یہ محال ہی کیونکہ تعدد تمیز کو چاہتا ہی اور وہ
معدوم ہے ہمنے یہ جو کہا کہ یہان ایک کا دوسرے سے کوئی تمیز دینے والا نہین ہی
یہ اسلیئے کہا کہ تمایز تین امرون مین سے کسی ایک امر سے ہوتا ہی یا ذات کے سبب سے
یا لوازم کے سبب سے یا عوارض کے سبب سے اور تینون قسمین یہان نہین پائی جاتی ہین
ذات اور لوازم تو اسلیے تمیز نہین دے سکتی کہ وہی ذات وہی لوازم جو ایک کے
لیے ہین وہی دوسرے کے لیے بھی ہین اور اگر ایسا نہو تو وہ باہم مثلین نہون
حالانکہ مفروض یہ ہی کہ وہ باہم مثلین ہین رہگئے عوارض وہ بحسب محل اشیاء
کو عارض ہوتے ہین اور جب بنا بر مفروض ایک ہی مقام و محل مین وہ دونون
ہونگے تو بحسب محل جو عارض ایک کو عارض ہوگا وہی دوسرے کو بھی عارض
ہوگا تو اسوقت مین مثلین کے لیے تینون قسمون مین سے کسی قسم کی تمیز نہ حاصل
ہوئی جس سے یہ امر ظاہر ہوگیا کہ مثلین اگر محل واحد مین مجتمع ہون تو ایک
دوسرے سے ممتاز نہونگے اور عدم امتیاز اونکا محال ہی کیونکہ اسوقت اثنین
دو دو نہ رہین گے حالانکہ ہم اونھین دو فرض کر رہے ہین اور یہ خلاف
مفروض و باطل ہے ۔

بحث وحدت وکثرت

وحدت وکثرت بھی امور عامّہ مین سے ہین بیان اوسکا یہ ہی کہ معقول یا منقسم ہوگا یا نہوگا جو منقسم ہوگا کثیر ہے اور جو منقسم نہو وہ واحد ہی واحد کی بھی قسمین ہین - ایک واحد بالذات دوسری واحد بالعرض کیونکہ عدم قبول قسمت یا غیر کے سبب سے ہی یا اوسکی ذات کی وجہ سے ہی پہلی کو واحد بالعرض کہتے ہین دوسری کو واحد بالذات کہتے ہین پہلی کی مثال جیسے وہ عرض جو جوہر فرد مین حلول کیے ہو کیونکہ یہ عرض تقسیم قبول نہین کرتا وہ صرف اسی وجہ سے واحد ہی کہ جوہر فرد مین جو اوسکا غیر ہے حلول کرنا اوسکی تقسیم کا مانع ہی کیونکہ اگر حال منقسم ہو تو محل کی بھی تقسیم لازم آوے دوسری کی مثال جیسے جوہر فرد کہ اوسکی ذات خود بلا ملاحظہ غیر انقسام سے انکار کرتی ہی پھر واحد بالذات کبھی واحد بالتشخص ہوتا ہی اور وہ وہ ہی جو شرکت کو مانع ہو جیسے زید کیونکہ تشخص زید واحد ہی اوس مین کسی قسم کا اشتراک نہین ہی اسکو بعبارت ثانی جزئی حقیقی بھی کہتے ہین اور کبھی واحد بالذات واحد ہوتا ہی مگر واحد بالتشخص نہین ہوتا پس اس وقت مین اسکے لیے دو جہتین ہوتی ہین ایک جہت مقتضی کثرت ہوتی ہی اور دوسری جہت مقتضی وحدت ہوتی ہی پس وہ جہت جو کثرت کی مقتضی ہی اگر ایک ہی قسم کی ہو تو وہ واحد بالنوع ہی جیسے زید اور عمرو و بکر وغیرہ یہ سب واحد بالنوع ہین کیونکہ ان سب کی ایک ہی نوع ہی اور وہ نوع

انسان ہی اور اگر یہ جہت اختلاف رکھتی ہو تو اوسے واحد بالجنس کہتے ہین جیسے انسان اور گھوڑا کیونکہ وہ دونون حیوانیت مین متحد ہین جو اون دونون کی جنس ہی پھر جنس کبھی قریب ہوتی ہی اور کبھی متوسط ہوتی ہی اور کبھی بعید ہوتی ہی پس واحد بالجنس القریب وہ ہی جسکی مثال ہمنے انسان اور گھوڑے سے دی ہی کیونکہ حیوان گھوڑا اور انسان دونون کے لیے جنس قریب ہی اور واحد بالجنس المتوسط جیسے انسان اور شجر کہ ان دونون کی جنس جسم نامی واقع ہوا ہی اور وہ جنس متوسط ہی یا واحد بالجنس البعید ہوتا ہی جیسے انسان اور عقل کیونکہ اون دونون کی جنس جوہر ہی جو جنس بعید ہی اور واحد بالتشکیک ان سب قسمتون پر محمول ہوتا ہی کیونکہ کسی پہ واحد بالاولویت صادق آتا ہی اور کسی مین عدم اولویت ہوتی ہی کیونکہ واحد بالذات واحد ہونے کے ساتھ یہ نسبت واحد بالجنس کے اولی ہی اور واحد بالجنس القریب کی وحدت واحد بالجنس المتوسط کی وحدت سے اولی ہی اور جو اتحاد باعتبار نوع کے ہوتا ہی اوسکو مماثلت کہتے ہین اور جو اتحاد باعتبار جنس کے ہوتا ہی اوسکو مجانست کہتے ہین اور جو اتحاد باعتبار عرض کے ہوتا ہی وہ اتحاد اگر کم مین ہو تو اوسے مساوات کہتے ہین اور اگر یہ اتحاد کیف مین ہو تو اوسے مشابہت کہتے ہین اور اگر یہ اتحاد اضافت مین ہو تو اوسے مناسبت کہتے ہین اور اگر یہ اتحاد شکل مین ہو تو اوسے مشاکلت کہتے ہین اور اگر یہ اتحاد وضع

ہین ہو تو اوسے موانات کہتے ہین اور اگر یہ اتحاد اطراف مین ہو تو اوسے مطابقت کہتے ہین اور جو واحد بالنوع ہی وہ کثیر بالشخص ہی کیونکہ نوع کے لیئے افراد اور اشخاص ہوتے ہین اسلیے کہ نوع اوسے کہتے ہین جس کا اطلاق اون بہت سی چیزون پر ہوتا ہی جنکی حقیقتین ایک ہون پھر یہ اشخاص کبھی صرف ذہن مین ہوتے ہین خارج مین انکا وجود نہین ہوتا جس طرح عنقا کہ اسکے افراد وبجز ذہن کے خارج مین موجود نہین ہین اور کبھی یہ اشخاص خارجی اور ذہنی ہوتے ہین اور خارجی افراد مین سے کبھی ایک ہی کا وجود ہوتا ہی جیسے آفتاب کیونکہ نوع آفتاب اس ایک ہی فرد مین منحصر ہی جو خارج مین موجود ہی اور کبھی یہ اشخاص خارجی کثیر ہوتے ہین جسطرح انسان فرس غنم اور اسکے امثال کیونکہ ان نوعون کے افراد خارج مین بہت کثرت سے پائے جاتے ہین اور جو واحد بالجنس ہے وہ کثیر بالنوع ہی کیونکہ جنس کے لیے نوعین ہونا ضروری ہی اسلیے کہ جنس اوسے کہتے ہین جسکا اطلاق اون بہت سی چیزون پر ہو جنکی حقیقتین مختلف ہون اور واحد بالشخص یا انقسام قبول کریگا یا انقسام قبول نہ کریگا اگر انقسام قبول کریگا تو یا یہ قبول انقسام ذات کے سبب سے ہوگا اور جو اس طرح انقسام قبول کرے وہ مقدار ہی اور مقدار وہ عرض ہی جو ذات کے سبب سے قسمت قبول کرے اور قسمت اسبات کا نام ہی کہ ایک شئے مین دو متغائر حصہ نکل سکین جیسے ابعاد ثلثہ

یعنی طول وعرض وعمق۔ کیونکہ ہر ایک مین ممکن ہی کہ ایک طرف اوس مین دوسری طرف کا غیر فرض کیا جاوے یا یہ انقسام غیر کی جہت سے قبول کرتا ہو جیسے جسم طبعی کیونکہ وہ انقسام کو قبول کرتا ہی بسبب اس بات کے کہ وہ بعد جو اوس سے قائم ہین وہ منقسم ہین اور جسم دو قسمون پہ ہی ایک جسم تعلیمی اور دوسرا جسم طبعی جسم تعلیمی وہ ہے جس مین تین مقدارین ہون جو طول وعرض وعمق کے نام سے موسوم ہین اور جسم تعلیمی کو اسی جہت سے جسم تعلیمی کہتے ہین کہ اوس سے اصحاب تعلیم بحث کرتے ہین یعنی وہ لوگ جو صاحبان علوم ریاضی ہین اور جسم طبعی ان مقدارون کے محل کا نام ہی اور اوسکو جسم طبعی اسلیے کہتے ہین کہ اوسکی جسمیت باعتبار اوسکی طبیعت کے ہی اور اگر وہ انقسام کو قبول ہی نہ کرے تو یا صاحب اشارہ حسّی ہوگا یا نہو گا اول مانند نقطہ کے ہی کیونکہ نقطہ طرف خط کا نام ہی جو موجود ہی اور اوسکی جانب اشارہ حسّی ہوتا ہی اور جو قابل اشارہ حسّی نہو اور موجود ہو وہ مانند نفس ناطقہ کے اوس شخص کے نزدیک ہی جو نفس ناطقہ کو مجرد ثابت کرتا ہی منجملہ اقسام واحد کے وحدت بھی ہی کیونکہ واحد وہ ہی جو اقسام متقدمہ کو قبول نہ کرے اور وحدت وکثرت اون معلومات مین سے ہین جو بدیہی ہین پس اوسکا تصور محتاج کسی تعریف کا نہین ہی اور واحد کی یہ تعریف کرنا کہ جو منقسم نہو اور کثرت کی یہ تعریف کرنا کہ جو منقسم ہو یہ تعریف لفظی ہی انتہا ام

اِس جگہہ یہ ہی کہ ایک خفی لفظ کو جلی اور ظاہر لفظ سے بدل دیا ہی اور واحد
اور کثیر دونون معقولات ثانی سے ہین یعنی دوسری مرتبہ تعقل مین حاصل
ہوتے ہین اور اونکے لیے خارج مین تحقق ذاتاً نہین ہی کیونکہ ہم اولاً شئے کا
تعقل کرتے ہین پھر اسبات کا تعقل کرتے ہین کہ وہ واحد ہی یا کثیر ہی پس
وحدت اور کثرت اوسی امر کے لیے عارض ہوتی ہی جو پہلے تعقل کیا جاتا ہی
اور یہ ممکن نہین کہ وحدت اور کثرت کا قیام خود ہی ہو بلکہ اونکا قیام اوسی سے
ہوتا ہی جس کو وہ عارض ہوتے ہین اور وحدت وکثرت دونون امر اعتباری
ہین متقدمین مین سے ایک قوم نے اسکے اعتباری ہونے مین تنازع کیا ہی
جن لوگون کے نزدیک وحدت وکثرت امر اعتباری ہین اونکی دلیل یہ ہی کہ اگر
وحدت وکثرت دونون امر اعتباری نہون بلکہ دونون خارج مین موجود ہون
تو تسلسل لازم آوے اور وہ باطل ہی اور جب لازم باطل ہی تو ملزوم بھی
باطل ہی بیان ملازمت یہ ہی کہ اگر وحدت خارج مین موجود ہوتی تو دو امرون
مین سے ایک امر ضرور ہوگا یا یہ وحدت واحد ہوگی یا کثیر ہوگی مگر یہ امر جائز
نہین کہ کثیر ہو کیونکہ اگر وحدت کثیر ہو تو لازم آویگا کہ شئے اپنے منافی سے
متصف ہو کیونکہ کثرت وحدت کے منافی ہی اور جب اوسکا کثیر ہونا باطل ہوا
تو واحد ہوگی اور اوسکے لیے ایک اور وحدت ہوگی اور یہ وحدت بھی خارج
مین موجود ہوگی اور اوس مین ہم پھر اسی طرح کلام کرینگے جس طرح وحدت

اول مین ہم نے کلام کیا ہی اور اسی طرح ہم یہان تک کلام کرتے چلی جاوینگے
کہ تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہی بعض علماء نے اس دلیل مین یہ نظر
کی ہی کہ وحدت اوسکو کہتے ہین کہ جو غیر منقسم ہے جیسا ہم اوپر بیان کرچکی ہین
اور اس مین شک نہین کہ یہ معنی خارج مین موجود ہین عام اس سے کہ ہم
اوسکا اعتبار کرین یا نہ اعتبار کرین پس یہ کہنا کہ وحدت اگر خارج مین
موجود ہوگی تو دو امرون مین سے ایک امر ضرور ہوگا الخ اور یہ امر کہ وحدت
کے لیے وحدت ہوگی ہم نہین تسلیم کرتے کیونکہ وحدت وحدت عین وحدت ہی
اور کثرت کے خارج مین نہ موجود ہونے مین یہ دلیل کی گئی ہی کہ اگر کثرت
خارج مین موجود ہوگی تو یا اپنے اجزا مین سے ہر ہر واحد سے قائم ہوگی
کیونکہ یہ امر جائز نہین ہی کہ وہ اپنے محل کے بعض اجزا سے قائم ہو کیونکہ لازم
آویگا کہ واحد کثیر ہو اور نہ یہ امر جائز ہی کہ اپنے محل کے ہر ہر جز سے قائم ہو
کیونکہ اگر ایسا ہو تو دو فساد لازم آوینگے اول فساد یہ ہی کہ واحد کثیر ہو جاویگا
اور دوسرا فساد یہ ہی کہ ایک عرض کئی محلون سے قائم ہوگا اور یہ دونون
امر باطل ہین اور یہ امر باطل خارج مین کثرت کے موجود فرض کرنے سے
لازم آئے ہین تو خارج مین کثرت کا فرض باطل ہی اس دلیل مین بھی
ایک نظر کی گئی ہی وہ یہ ہی کہ جائز ہے کہ کثرت نہ ہر ہر اجزاء محل سے
قائم ہو نہ بعض اجزاء محل سے قائم ہو بلکہ مجموع اجزاء سے قائم ہو۔

بحث تقسیم موجود حادث و قدیم مین

وجود کی تقسیم قدیم اور حادث کی طرف یہ بھی اُن امور عامہ مین سے ہی جنسے موجود متصف ہوتا ہی حادث و قدیم دونون ایک محل مین جمع نہین ہوسکتے ہین اور نہ دونون ایک محل سے رفع ہو سکتے ہین۔

پس جاننا چاہیے کہ موجود یا اوسکے وجود کے لیے کوئی اول ہوگا یا نہو گا یا یہ کہا جاوے کہ اوسکے پہلے عدم ہو گا یا نہو گا۔ قسم اول کو حادث کہتے ہین اور قسم ثانی کو قدیم کہتے ہین متکلمین نے قدیم کی تفسیر اون دو امرون سے کی ہی جو آپس مین متلازم ہین ایک یہ کہ قدیم وہ ہی جسکے لیے اول نہو دوسری تفسیر قدیم کی یہ ہی کہ قدیم وہ ہی جسکے پہلے عدم نہو اسی پر قیاس کر کے حادث کی بھی دو تفسیرین نکلتی ہین ایک تو وہ کہ جسکے وجود کے لیے اول ہو۔ دوسرے یہ کہ اوس سے پہلے عدم ہو اور جب یہ معلوم ہو تو جاننا چاہیے کہ جمہور محققین اور معتزلہ اور تمام شیعہ اثنی عشریہ کا مذہب یہ ہے کہ بجز ایک ذات خداوند عالم کے کوئی دوسری شے قدیم نہین ہی اور جمہور اشاعرہ کے نزدیک خدا کی ذات کے سوا خدا کے صفات بھی قدیم ہین اور وہ لوگ جو احوال کو ثابت کرتے ہین اونکے نزدیک خدا اور اوسکے وہ احوال قدیم ہین جنکو وہ خدا کے لیے ثابت کرتے ہین جیسا کہ بیان ہوگا اور فلاسفہ کے نزدیک خدا اور عالم قدیم ہی اور ایک گروہ جو حرنانیین کے نام سے موسوم ہی

اوسکے نزدیک پانچ قدیم ہین دو قدیم زندہ ہین اور فاعل ہین ایک اون
دونون ہین سے خدا ہی اور دوسرا نفس ہی اور ایک وہ ہی جو اثر قبول کرتا ہی
اور زندہ نہین وہ ہیولی ہی۔ اور دو قدیم ایسے ہین جو نہ زندہ ہین نہ فاعل ہین
نہ منفعل ہین وہ دونون خلاء اور دہر ہی جیسا کہ بیان ہوگا اور یہ سب مذاہب
باطل ہین اور حق محقق یہ ہی کہ بجز ذات اللہ تعالی کے کوئی قدیم نہین
جیسا کہ دلائل حدوث عالم اور دلائل توحید سے ثابت ہی پس محققین کے نزدیک
بجز ایک ذات خدا کے کل اشیاء حادث ہین اور اشاعرہ کے نزدیک بجز ذات خدا
اور اوسکے صفات کے کل موجودات عالم[1] حادث ہین اور حکماء ہین کے نزدیک
اون پانچون کے علاوہ جو مذکور ہوئین اور سب اشیاء حادث ہین اور حکماء حادث
کی وہ تفسیر کرتے ہین جو تفسیر متکلمین سے عام ہی اونھون نے یہ کہا ہی کہ حدوث کی
تفسیر وہی ہی جو تم کہتے ہو مگر وہ بہ نسبت بعض اجزاء عالم کے ہی اور بالنسبۃ
کل عالم باین معنی کہ ہر ہر واحد اوسکے اجزاء سے حادث ہون نہین ہی اور
نہ بہ نسبت کل عالم کے ہی وجہ اسکی کہ یہ معنی کہ ہر ہر واحد اجزاء عالم حادث ہی
صحیح نہین ہین یہ ہی کہ کسی شے پر سابق ہونیکا اطلاق صرف پانچ ہی معنون
ہوتا ہی اول سبق بالعلیۃ یا تقدم بالعلیۃ یعنی اس سبب سے سابق ہو کہ وہ علت ہو

[1] عالم کے قید مین نے سوجہہ سے لگائی ہے کہ عالم سے مراد ماسوا اللہ اور کل موجودات ہین اور اشاعرہ کے
نزدیک صفات خدا عالم کے سوا ہین ۱۲ منہ

جس طرح اونگلی کی حرکت انگشتری کی حرکت پر سابق ہوتی ہی کیونکہ پہلے ہم
اونگلی کی حرکت کا تصور کرتے ہین پھر اوسکی تبعیت مین انگشتری کی حرکت
کا تصور کرتے ہین اگرچہ دونون حرکتین ایک ہی زمانہ مین پائی گئین مگر پھر بھی
اونگلی کی حرکت علت ہونے کی جہت سے انگشتری کی حرکت پر مقدم ہوتی ہی
دوسرا سبق بالذات یعنی اوسکی ذات خود پہلے ہونے کی مقتضی ہی اسکو سبق
بالطبع بھی کہتے ہین جس طرح شرط کی ذات مشروط پر مقدم ہوتی ہی یا ایک دو پر
مقدم ہوتا ہی۔ فرق اس سابقیت اور اوس سابقیت مین جو سابق مین
مذکور ہوئی یہ ہی کہ قسم اول مین اوسکے وجود سے متاخر کا وجود لازم ہوتا ہی
بخلاف اِس قسم کے کیونکہ ایک کے وجود سے دو کا وجود لازم نہین آتا۔
تیسرا سبق بالرتبہ ہی محسوسات ظاہری مین مثال اوسکی یہ ہی کہ جس طرح امام
کا محراب عبادت مین ماموم پر مقدم ہونا ہی اور عقل مین تقدم بالرتبہ کی
مثال یہ ہی جیسے جنس نوع پر مقدم ہوتی ہی۔ چوتھا سبق بالشرف ہی جس طرح
اوستاد عالم کا شرف اوسکے شاگرد پر ہی یا نبیؐ کا تقدم اوسکی امت پر ہی۔
پانچوان سبق بالزمان جس طرح باپ کے وجود کا مقدم ہونا بیٹے کے وجود پر
یا عدم شے کا سابق ہونا اوسکے وجود پر ہی جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے
کہ بوجہ اول یہ ممکن نہین کہ ہر ہر واحد اجزاء عالم اوس معنی سے حادث ہون
جو معنی ای متکلمین تم بیان کرتے ہو کیونکہ عدم علت سبب وجود نہین ہو سکتا

اور بوجہ ثانی بھی ممکن نہین کیونکہ اوسمین سابق اوس چیز کے ساتھ جسپر
وہ صادق ہی جمع ہوسکتا ہی اور وجود عدم کے ساتھ جمع نہین ہوسکتا اور تیسری
اور چوتھی وجہین یعنے تقدم بالرتبہ اور تقدم بالوضع بھی نہین ہوسکتین
جیسا کہ ظاہر ہی اور چوتھی وجہ بھی نہین ہوسکتی کیونکہ عدم وجود سی اشرف
نہین ہی جب یہ چارون وجہین تمھارے دعوے کے موافق نہوئین تو پانچوین
وجہ کے سوا اور کوئی وجہ باقی نہ رہی پس معنی اسوقت مین یہ ہونگے کہ اوسکے
عدم کا زمانہ اوسکے وجود پر سابق ہو اور زمانہ مستلزم حرکت ہی کیونکہ زمانہ
مقدار حرکت کا نام ہی اور حرکت مستلزم جسم ہی کیونکہ حرکت جسم ہی کو عارض
ہوتی ہی اور حادث اس بات کا مستلزم ہی کہ اوسپر کوئی دوسرا حادث سابق ہو
پس اگر یہ سلسلہ اسی حادث تک ختم ہو جسپر عدم نہ سابق ہو تو یہ امر ثابت ہوجاویگا
کہ وہ تفسیر جو حادث کی کی گئی ہی وہ ہر ہر واحد اجزاء عالم کے لیے ثابت نہین ہی
اور اگر یہ سلسلہ ختم نہو تو وجود اوسی حادث کا ثابت ہوگا جسکے لیے اول
نہوگا حالانکہ تمنے اس بات کا حکم کیا ہی کہ حادث کے لیے اول ہوتا ہی اور
جب یہ امور باطل ٹھہرے تو یہ ثابت ہوگیا کہ حدوث بالنسبہ ہر ہر جزء عالم
کے بمعنی مذکور ثابت نہین ہی اور اسکا ثبوت کہ نسبتہ کل عالم کے بھی حدوث
بمعنی مذکور ثابت نہین ہی یہ ہی کہ زمانہ ایک جزو اجزاء عالم سے ہی یا نہین
شق ثانی محال ہی کیونکہ اگر شق ثانی ثابت ہو تو زمانہ عین واجب الوجود ہو

کیونکہ عالم تمھارے نزدیک وہ ہی جو خدا کے سوا موجود ہی پس عالم غیب جناب باری
ہو گا عین واجب الوجود ہو گا اور اول شق بھی محال ہی کیونکہ عالم کے وجود پر
اگر اوسکا عدم زمانًا مقدم ہو تو لازم آتا ہی کہ زمانہ اپنے نفس پر مقدم ہو حالانکہ
شئے کا اپنے نفس سے مقدم ہونا محال ہی اور جب حادث کی تفسیر بمعنی مذکورہ تو
ہر ہر واحد کے لیے اجزاء عالم سے ثابت ہوئی نہ کل عالم کے لیے ثابت
ہوئی تو اب ضرور ہوا کہ حادث کی تفسیر ایسے معنوں سے کیجاوے جو اس
معنی سے عام ہو اور وہ یہ ہی کہ حادث وہ چیز ہی جسپر کوئی غیر سابق ہو
پس اگر سابق اور مسبوق جمع نہو سکین تو وہ حادث زمانے سے اور اگر سابق
و مسبوق کا اجتماع ممکن ہو تو وہ حادث ذاتی ہی پس معنی اوسکے یہ ہین
کہ ممکن اس حیثیت سے کہ وہ ممکن ہی اپنی ذات سے وجود کا مستحق نہین ہی
پس اگر وہ پایا جاوے تو اوسکا وجود غیر سے ہو گا پس استحقاق وجود کا موجود
سے پہلے نہو گا کیونکہ جو امر ذاتی ہی وہ اوس امر سے مقدم ہی جو غیر سے ہو
اور یہ جو ہمنے کہا کہ وہ اپنی ذات سے مستحق وجود نہین ہی اور یہ ہم نے نہین
کہا کہ وہ مستحق لاوجود ہی سبب اوسکا یہ ہی کہ اگر لاوجود کہتے تو وہ ممتنع الوجود
ہوتا حالانکہ وہ ممکن فرض ہوا ہے اور ہم نے یہ جو کہا کہ اوسکو وجود کا موجود
سے پہلے استحقاق نہو گا اور یہ نہین کہا کہ وہ مستحق وجود ہی سبب اوسکا یہ ہے
کہ یہ لازم نہ آوے کہ جب ممکن کو استعداد وجود ہی مگر موجود نہین ہی وہ

خارج ہوجاوے کیونکہ وہ بغیر سبب مستحق وجود ہی اور جب ہم نے یہ معنی حدوث کے بیان کئے تو اب کوئی ممکنات مین سے عام اس سے کہ وہ قدیم ہو یا حادث ایسا ممکن نہ نکلیگا جو ان معنون سے متصف نہو اس حدوث مین اور حدوث زمانی مین وہی فرق ہی جو عام اور خاص مین فرق ہوتا ہی کیونکہ حادث زمانی قدیم زمانی کے ساتھ جمع نہین ہوسکتا اور حادث ذاتی قدیم زمانی کے ساتھ جمع ہوسکتا ہی یہان تک بیان قول حکماء تھا جو زمانہ کو اور عالم کو قدیم کہتے ہین اور متکلمین عالم یعنی کل ماسوا اللہ کو حادث جانتے ہین اسلیے اونھون نے اس کلام کا یہ جواب دیا ہی کہ ہم تقدم کا انحصار اونھین چیزون مین جنکو تم نے ذکر کیا ہی نہین تسلیم کرتے کیونکہ انحصار کی کوئی دلیل نہین ہی اور اگر تم یہ کہو کہ استقراء اور تفحص تام اسکو بتلاتا ہی کہ تقدم کی قسمین بجز اون قسمون کے جو ہم نے ذکر کی نہین پائی جاتی ہین تو اولًا ہم یہ کہینگے کہ تفحص تام و استقراء امر ظنی ہی اور وہ مفید یقین نہین ہی اور علاوہ اسکے ہم کہتے ہین کہ اس مقام پر ایک قسم اور تقدم کی نکلتی ہی جو اون پانچون قسمون مین سے نہین ہی بلکہ علاوہ اونکے ہی جو تم نے بیان کی ہین وہ تقدم بعض اجزاء زمانہ کا بعض اجزاء زمانہ پر ہی جیسے کل کا تقدم آج پر کیونکہ تقدم کل کا آج پر علت ہونے کے سبب سے دو وجہون سے نہین ہی اول یہ کہ اگر تقدم بالعلیۃ ہوتا تو معدوم کی تاثیر وجود مین لازم آتی کیونکہ کل گذشتہ

روز کا نام ہی جو معدوم ہی اور یہ محال ہی جیسا کہ ظاہر ہی دوسری وجہ یہ ہی
کہ زمانہ کے اجزاء مساوی ہی اور برابر ہین اور یہ محال ہی کہ جو چیزین ماہیت
مین مساوی ہون اون مین سے بعض علت ہون اور بعض معلول ہون
اور یہ تقدم ذاتی بھی نہین ہی اولا اس وجہ سے کہ اجزاء متساوی ہین پس
کیونکہ ہو سکتا ہی کہ بعض اجزاء کو ذاتی تقدم حاصل ہو جیسا کہ بیان ہوا۔
دوسرے اس وجہ سے کہ دو مضافون کا وجود مین یہان اجتماع لازم آتا ہی
اور وہ محال ہی اسلیے کہ امکان اوسکا تقدم ذاتی سے ہی تقدم زمانے سے
نہین ہی کیونکہ اگر تقدم زمانی ہو تو لازم آئے کہ زمانہ کے لیے زمانہ ہو اور
اس مین اوسی طرح یہان تک کلام کیا جاوے کہ تسلسل لازم آوے اور وہ
محال ہی اور یہ تقدم تقدم بالشرف بھی نہین ہی کیونکہ اجزاء شرف مین اپنی
حد ذات مین باہم مساوی ہین جس طرح کا شرف ایک جزء زمان کو
حاصل ہی اوسی طرح دوسرے جزء زمان کو بھی حاصل ہی اور یہ تقدم بالوضع
بھی نہین ہی اور یہ ظاہر ہی پس کوئی اور قسم ہوگی جو ان پانچون قسمون
کی غیر ہوگی اور وہ قسم تقدم بہ تقدیر زمان ہی جب یہ امر قرار پا چکا تو تقدم
عدم کا وجود پر تفسیر حادث مین اوسی معنی سے ہوگا پس عالم اور اجزاء عالم
دونون کے تقدم کے لیے تقدم عام ہوگا اور یہی کلام باریتعالی کے
عالم پر مقدم ہونے مین ہی اور وہ یہ ہی کہ ہم اوس مقدار کو جسکو تم زمانہ کہتے ہو

فرض کرین تو باریتعالی کے ساتھ موجود ہوگا اور ایسی زمانہ کے لیے جو وہم
مین مقدر فرض ہو کسی ایسے زمانہ کا وجود شرط نہین ہی جو خارج مین
موجود ہو جو اللہ تعالی کے ساتھ موجود ہو اور ایسے زمانہ کے قدیم ہونے
مین جو خارج مین موجود نہو بلکہ وہم مین موجود ہو کچھ مضائقہ نہین ہی اور
ایسا تسلسل بھی محال نہین ہی۔

بحث حدوث و قدم

محققین کا مسلک یہ ہی کہ قدم اور حدوث دونون اعتبارات عقلی ہین جو ذہن
مین اوسوقت حاصل ہوتے ہین جب اعتبار ماہیت کیا جاتا ہی اور اس بات کا
اعتبار کیا جاتا ہی کہ اوسپر غیر کو تقدم ہی یا اوسکے عدم کو اوس پہ تقدم ہی
اوسکا غیر اوسپر مقدم نہین ہی یا اوسکا عدم اوسپر مقدم نہین ہی پس وہ
دو عبارتون کے اعتبار جو اول مین بیان ہوئے ہین وہ حدوث کو ثابت
کرنے والے ہین اور وہ دو عبارتون کے اعتبارات جو ثانیاً بیان ہوئے ہین
اوس سے مراد قدم ہی محققین کا مذہب یہ ہی کہ حدوث و قدم صفات حقیقی سے
نہین ہین جو اشیاء مین ہوتے ہین اس امر مین فرقۂ کرامیہ نے مخالفت کی ہی
کیونکہ اونھون نے یہ گمان کیا ہی کہ حدوث خارجی امور مین سے ہی اور بعض
اشاعرہ نے بھی اس بات مین مخالفت کی ہی اونکا مذہب یہ ہی کہ قدم صفت
حقیقی ہی محققین کی دلیل یہ ہی کہ اگر حدوث اور قدم امور اعتباریہ سے نہ ہون

تو تسلسل لازم آویگا یا یہ بات لازم آویگی کہ شئے اوس چیز سے متصف ہو جو
اوسکے منافی ہو اور لازم کی دونون قسمین باطل ہین پس ملزوم بھی باطل ہوگا
بیان ملازمت یہ ہی کہ اگر حدوث و قدم ذہنی نہونگے تو خارجی ہونگے کیونکہ
وجود ذہنی اور وجود خارجی مین واسطہ نہین ہی اور جو چیز خارج مین موجود ہی
وہ یا حادث ہی یا قدیم ہی پس حدوث و قدم دونون یا حادث ہونگے یا قدیم
ہونگے اگر قدیم حادث ہو تو لازم آتا ہی کہ شئے اپنے منافی سے متصف ہو اور
اگر قدیم ہو تو اوسکے لئے ایک اور قدم ہوگا اور ہم اوس قدم مین اسی طرح یہانتک
کلام کرینگے کہ تسلسل لازم آئیگا اور اسی طرح ہم حدوث مین بھی اپنی تقریر جاری
کرینگے کہ اگر حدوث قدیم ہو تو شئے اپنے منافی سے متصف ہوگی اور اگر حادث
ہو تو اوسکے لئے حدوث ہوگا اور ہم اسی طرح یہانتک اوس حدوث مین کلام
کرینگے کہ تسلسل لازم آئیگا۔ اس دلیل مین یہ نظر کی گئی ہی کہ جائز ہے کہ
قدم قدم عین قدم ہو اور اسی طرح جائز ہی کہ حدوث حدوث عین حدوث ہو
پس اسوقت مین تسلسل لازم نہ آویگا۔ دوسرے یہ کہ جب وہ دونون ذہنی ہونگے
تو ذہن مین ثابت ہونگی تو ممکن ہوگا کہ اونکے لیے حدوث یا قدم عارض ہو
پس بعینہ وہی خرابی لازم آویگی جو اونکے خارجی فرض کرنے مین لازم آتی ہی
اس دوسری شق کا جواب یہ دیا گیا ہی کہ اسوقت مین اگر تسلسل لازم آویگا
تو امور اعتباری مین لازم آئیگا اور امور اعتباری کے قطع سے تسلسل بھی

فرض کرین تو باریتعالی کے ساتھ موجود ہوگا اور ایسی زمانہ کے لیے جو وہم
مین مقدر فرض ہو کسی ایسے زمانہ کا وجود شرط نہین ہی جو خارج مین
موجود ہو جو اللہ تعالی کے ساتھ موجود ہو اور ایسے زمانہ کے قدیم ہونے
مین جو خارج مین موجود نہو بلکہ وہم مین موجود ہو کچھ مضائقہ نہین ہی اور
ایسا تسلسل بھی محال نہین ہی۔

بحث حدوث و قدم

محققین کا مسلک یہ ہی کہ قدم اور حدوث دونون اعتبارات عقلی ہین جو ذہن
مین اوسوقت حاصل ہوتے ہین جب اعتبار ماہیت کیا جاتا ہی اور اس بات کا
اعتبار کیا جاتا ہی کہ اوسپر غیر کو تقدم ہی یا اوسکے عدم کو اوس پر تقدم ہی
اوسکا غیر اوسپر مقدم نہین ہی یا اوسکا عدم اوسپر مقدم نہین ہی پس وہ
دو عبارتون کے اعتبار جو اول مین بیان ہوئے ہین وہ حدوث کو ثابت
کرنے والے ہین اور وہ دو عبارتون کے اعتبارات جو ثانیاً بیان ہوئے ہین
اون سے مراد قدم ہی محققین کا مذہب یہ ہی کہ حدوث و قدم صفات حقیقی سے
نہین ہین جو اشیا مین ہوتے ہین اس امر مین فرقہ کرامیہ نے مخالفت کی ہی
کیونکہ اونھون نے یہ گمان کیا ہی کہ حدوث خارجی امور مین سے ہی اور بعض
اشاعرہ نے بھی اس بات مین مخالفت کی ہی اونکا مذہب یہ ہی کہ قدم صفت
حقیقی ہی محققین کی دلیل یہ ہی کہ اگر حدوث اور قدم امور اعتباریہ سے نہ ہون

تو تسلسل لازم آویگا یا یہ بات لازم آویگی کہ شئے اوس چیز سے متصف ہو جو اوسکے منافی ہو اور لازم کی دونون قسمین باطل ہین پس ملزوم بھی باطل ہوگا بیان ملازمت یہ ہی کہ اگر حدوث و قدم ذہنی ہونگے تو خارجی ہونگے کیونکہ وجود ذہنی اور وجود خارجی مین واسطہ نہین ہی اور جو چیز خارج مین موجود ہی وہ یا حادث ہی یا قدیم ہی پس حدوث و قدم دونون یا حادث ہونگے یا قدیم ہونگے اگر قدیم حادث ہو تو لازم آتا ہی کہ شئے اپنے منافی سے متصف ہو اور اگر قدیم ہو تو اوسکے لئے ایک اور قدم ہوگا اور ہم اوس قدم مین اسی طرح یہانتک کلام کرینگے کہ تسلسل لازم آئیگا اور اسی طرح ہم حدوث مین بھی اپنی تقریر جاری کرینگے کہ اگر حدوث قدیم ہو تو شئے اپنے منافی سے متصف ہوگی اور اگر حادث ہو تو اوسکے لئے حدوث ہوگا اور ہم اسی طرح یہانتک اوس حدوث مین کلام کرینگے کہ تسلسل لازم آئیگا - اس دلیل مین یہ نظر کی گئی ہی کہ جائز ہے کہ قدم قدم عین قدم ہو اور اسی طرح جائز ہی کہ حدوث حدوث عین حدوث ہو پس اسوقت مین تسلسل لازم نہ آویگا - دوسرے یہ کہ جب وہ دونون ذہنی ہونگے تو ذہن مین ثابت ہونگی تو ممکن ہوگا کہ اونکے لیے حدوث یا قدم عارض ہو پس بعینہ وہی خرابی لازم آویگی جو اونکے خارجی فرض کرنے مین لازم آتی ہی اس دوسری شق کا جواب یہ دیا گیا ہی کہ اسوقت مین اگر تسلسل لازم آویگا تو امور اعتباری مین لازم آئیگا اور امور اعتباری کے قطع کیے تسلسل بھی

قطع ہو سکتا ہی مگر امور خارجی مین یہ بات نہین ہی۔

بحث احکام قدیم وحادث

اِس بحث مین دو مسئلہ ہین۔ اول مسئلہ یہ ہی کہ قدیم پر عدم جائز نہین ہے کیونکہ اگر وہ واجب الوجود ہی تو ظاہر ہی کہ اوسپر عدم نا جائز ہی اور اگر ممکن الوجود ہے تو یہ ممکن یا واجب الوجود سے مستند ہو گا یا نہو گا اگر واجب الوجود سے مستند نہو گا تو تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہی اور اگر واجب الوجود سے مستند ہو گا تو اوسکی نفی سے واجب الوجود کی نفی لازم آویگی اور وہ بھی محال ہی کیونکہ معلول کی نفی سے علت کی نفی لازم ہی اور واجب الوجود کی نفی خلاف مفروض و محال ہی دوسرا مسئلہ یہ ہی کہ ہر حادث کے لیے کوئی موثر ضرور ہی اور یہ امر ایسا بدیہی ہی کہ ہر صاحب ادراک اپنی طبیعت سے اوسکو پاتا ہی یہانتک کہ حیوان بے زبان اگر کسی لکڑی کی آواز کو محسوس کرتا ہی تو اپنی چال تیز کر دیتا ہی اگرچہ وہ کسی کو نہ دیکھے اور یہ امر صرف اسی وجہ سے ہی کہ اوسکی طبیعت مین یہ امر جاگزین ہی کہ وہ آواز جو لکڑی کی حادث ہوئی ہی تو کسی حادث کرنے والی ہی کے سبب سے ہی اور حادث کے مؤثر کی طرف محتاج ہونے پر یہ دلیل ہی کہ حادث ممکن ہی اور جو ممکن ہی وہ موثر کا محتاج ہی پس نتیجہ یہ نکلا کہ حادث مؤثر کا محتاج ہی مقدمہ اول اس طرح ثابت ہی کہ حادث وہ ہی جو پہلے موجود نہ تھا پھر موجود ہوا پس کبھی وہ عدم سے موصوف ہوا اور کبھی وجود سے پس وہ

ضرور عدم و وجود کے قبول کی قابلیت رکھتا ہی اور اگر قابلیت اس اتصاف
کے نہوتے تو اوسکا وجود محال ہوتا اور ممکن وجود و عدم سے متصف ہوتا ہی اور
ماہیت ممکن کا وجود اور عدم سے متصف ہوتا بغیر اپنی اقتضاء ذاتی کی ممکن
نہین ہی اسی کو امکان ماہیت کہتے ہین پس ثابت ہوگیا کہ جو حادث ہی
وہ ممکن بھی ہی اور مقدمۂ ثانی کا ثبوت یہ ہی کہ جب ممکن کا وجود اور عدم
دونون اوسکے ذاتی اقتضاء سے ہوا تو وجود اور عدم کی نسبت اوسکی ذات
کی طرف یکسان ہوگی اور جب یہ حالت ہوگی تو ضرور ہی کہ جب ذات ان
دونون مین سے ایک کے ساتھ متصف ہوگی تو مرجح کی محتاج ہوگی کیونکہ وہ
دونون طرفین وجود و عدم کی جو مفروض ہین ذاتی ہین اور ممکن کی نسبت
اون دونون کی طرف برابر ہی پس اون مین سے ایک کو ترجیح دینا بغیر
کسی مرجح کے محال ہی مثلاً ترازو کی دونون پلّے جب برابر فرض ہون تو بلا
کسی وزنی شئے کے جو ایک پلہ کو جھکا دے ایک پلہ کا جھک جانا ممکن نہین ہی
اور یہ بدیہی ہی اور محسوسات اور غیر محسوسات یعنی عقلیات مین اوسکا حکم
مساوی ہی محسوسات مین مثال اسکی ترازو کے پلّون سے بیان ہوچکی اور عقلیات
مین مثال اوسکی یہ ہی کہ جب کوئی مشکوک مسئلہ یعنی ایسا مسئلہ پیش آتا ہے
جس مین مثلاً نفع و ضرر کا پہلو مساوی معلوم ہوتا ہی تو اوس مین بدون
مرجح کے کوئی حکم نہین ہوتا ہی مثلاً پیاسے کے سامنے دو پانی رکھے جاوین

اور سب حیثیتون سے وہ دونون پانی مساوی حالت مین ہون بدون وجہ کسی مرجح
کے انسان ایک پانی لینا اختیار نہ کریگا مثلاً پانی کا قریب ہونا یا داہنی جانب ہونا جو
جانب قوی ہی اور جب دوسرا مقدمہ بھی ثابت ہو گیا تو نتیجہ دلیل کا ثبوت
ظاہر ہی پس خلاصہ دلیل یہ ہوگا کہ جو حادث ہی وہ ممکن ہی اور جو ممکن ہے وہ
محتاج موثر ہی پس ممکن محتاج مؤثر ہی۔

بحث علت احتیاج

عقلاء نے اس امر مین اختلاف کیا ہی کہ فاعل کی طرف سبب احتیاج کیا ہے
حکماء کی رائے مین علت احتیاج بجز امکان کے اور کوئی شئے نہین ہی اور
اسی کو محققین مثل علامہ حلی اور محقق طوسی نے اختیار کیا ہی اور متقدمین
متکلمین کی رائے ہی کہ علت احتیاج بجز حدوث کے اور کوئی شئے نہین ہی
اور ابو الحسین بصری کی رائے مین علت احتیاج حدوث و امکان دونون
ہین پس ہر واحد ان مین سے جزء علت ہی اور شیخ ابو الحسن اشعری
اس بات کے قائل ہین کہ علت احتیاج امکان بشرط حدوث ہی۔
محققین کئی دلیلون سے اپنے مذہب مختار کو ثابت کرتے ہین ایک یہ کہ
ہر حادث ممکن ہی اور ہر ممکن علت مؤثر کا محتاج ہی جیسا کہ بیان ہوا
اور جب یہ دلیل بدون ذکر حدوث کافی ہی تو ثابت ہی کہ علت احتیاج
صرف امکان ہی دوسرے یہ کہ ہم معنی امکان اور تساوی طرفین کا تصور

کرینگے تو ضرور ہی کہ اوسکو اپنی اوس اتصاف ہین جو وجود یا عدم کے ساتھ
ہو کسی علت خارجی کی احتیاج ہو گی اگرچہ ہمکو اس ممکن کے حدوث کا خیال
نہوا اور ہم اوس سے بالکل غافل ہون پس اگر علت احتیاج حدوث ہوتا
یا حدوث جزو علت ہوتا یا حدوث شرط علت ہوتا تو ہرگز ممکن کے مؤثر کی
طرف احتیاج کا تصور بدون تصور حدوث نہوتا حالانکہ امر بالعکس ہے۔
تیسرے یہ کہ اگر علت احتیاج حدوث ہوتا تو چند مرتبون سے دور لازم
آتا اور دور باطل ہی اسلیے ملزوم بھی باطل ہی۔ بیان ملازمت یہ ہی کہ
حدوث کیفیت وجود ہی کیونکہ حدوث وجود کا مسبوق بالعدم ہوتا ہے اور
صفت اپنے موصوف سے مؤخر ہوتی ہی اور وجود جو اس صفت کا موصوف ہے
وہ موجد کے ایجاد کرنے سے بالذات متاخر ہی کیونکہ معلول اپنی علت سے
متاخر ہوتا ہی اور ایجاد موجد کی اوس احتیاج سے متاخر ہی جو اثر کو وجود
مین موثر کی طرف ہی اور اثر کی احتیاج اپنی علت سے متاخر ہی پس اگر
حدوث علت احتیاج ہوتا تو اپنے نفس سے چار مرتبہ متاخر ہوتا دو مرتبون
مین تاخر ذاتی ہی اور دو مین تاخر طبعی ہی پس لازم آتا ہے کہ متقدم
اور متاخر ایک ساتھ ہون اور یہ محال ہی چوتھے یہہ بدیہی ہے کہ امکان ہی
سبب احتیاج مؤثر ہے اور اوس مین شک واقع ہونے کا سبب یہ ہے
کہ اوسکے اطراف مین سے کوئی طرف خفی ہے؛ در اصل ہے کسی شئے کا

علم بدیہی غیر بدیہی نہین ہوجاتا۔

بحث مؤثر موجب مختار

دوسری تقسیم موجود کی موجب و مختار مین بہی اس طرح ہوتی ہے کہ مؤثر دو ہی قسمون مین منحصر ہو یا وہ مؤثر موجب ہی یا وہ مؤثر مختار ہے بیان اوسکا یہ ہی کہ موجود یا تو غیر کے موجود کرنے مین مؤثر ہوگا یا غیر کا اثر ہوگا قسم اول مین یا یہ امر ممکن ہوگا کہ مؤثر چاہے تاثیر کرے چاہے نہ کرے اور وجود کا فائدہ اوسکو دے یا نہ دے یا یہ امر ممتنع ہوگا اول فاعل مختار ہی اور دوسرا مؤثر موجب فاعل بالاضطرار مثل اشراق شمس و احراق نار ہی کیونکہ آگ کو یہ اختیار نہین ہی کہ وہ کسی شئے کے جلانے سے باز رہی اور وہ جسکا وجود غیر سے مستفاد ہوا ہی وہ معلول ہی اور اصطلاح متکلمین مین علت کو موجد کہتے ہین اور اثر کو موجود کہتے ہین اور حکار کی اصطلاح مین یہ دونون علت و معلول سے موسوم ہوتے ہین۔

بحث علت معلول

یہ امر ممکن نہین ہی کہ علت نفس معلول ہو کیونکہ علت معلول پر مقدم ہوتی ہے پس اگر علت نفس معلول ہو تو شئے اپنے نفس پر مقدم ہوا اور اوسکا بطلان بدیہی ہی اور جب یہ باطل ہوا تو دو امر اور باقی رہے ایک یہ کہ علت جزء معلول ہو دوسرے یہ کہ علت نہ جزء معلول ہو اور نہ عین معلول ہو

بلکہ معلول سے خارج ہو اگر علت جز معلول ہو گی تو دو حال سے خالی نہین یا تو وجود معلول اوس علت کے ساتھ بالقوہ ہوگا یا بالفعل ہوگا اگر وجود معلول علت کے ساتھ بالقوۃ ہوگا تو وہ علت مادی ہی جیسے لکڑی کے تختے تخت کے لیے ہین اور اگر وجود معلول بالفعل علت کے ساتھ ہو تو وہ علت صوری ہی جیسے تخت کے لیے شکل ہی اور اگر علت خارج ہو معلول سے تو اوسکی دو صورتین ہین یا تو وجود معلول اوس سے ہوگا یا وجود معلول اوسکے لیے ہوگا اگر امر اول ہی تو اوسے علت فاعلی کہتے ہین جیسے تخت کے لیے نجار علت فاعلی ہی اور اگر امر ثانی ہو تو وہ علت غائی ہی جیسے تخت کے لیے جلوس ہی اس مقام کے متعلق چند فوائد کا بیان مناسب ہی۔ اول یہ کہ علت کبھی تام ہوتی ہی کبھی ناقص ہوتی ہی اور علت تام کل اوس چیز کا نام ہی جس پر وجود معلول موقوف ہو اور علت ناقص اوس کل موقوف علیہ کے بعض کا نام ہی علت تام پر معلول کا وجود واجب ہو جاتا ہی مثلاً چارون علتین جسوقت پائی جاوینگی تو اوسوقت وجود معلول ضروری ہی اور اوسکا نام علت تام ہی اور ہر ہر علت علیحدہ علیحدہ علت تام نہین ہی بلکہ علت ناقص ہی اوسپر وجود معلول کا واجب نہین ہوتا ہی اور کسی شئے کے کل شرائط کا پایا جانا اور کل موانع کا منتفی ہونا علت ناقصہ کے حکم مین ہی کیونکہ سب علتین بھی شرائط وجود مین ہین یہ دونون

منجملہ علت فاعلی اور علت مادی ہین دوسرا فائدہ یہ ہی کہ علت غائی اپنی
ماہیت کے لحاظ سے معلول کی علت ہی کیونکہ علت غائی علت فاعلی کی
علت ہی اسلیئے فاعل کو جب تک کسی فعل کا پہلے سے ذہن مین تصور نہوگا
وہ اوس فعل کو نہ کریگا پس علت غائی وجود ذہنی مین اپنے معلول سے
مقدم ہوگی اور اپنے وجود خارجی مین مؤخر ہوگی کیونکہ خارج مین اوسکا
وجود بعد اون علتون کے ہوتا ہی جنکی یہ معلول ہے۔ تیسرا فائدہ یہ ہی کہ جو چیز
مرکب ہی اوسکے لیئے ان چارون علتون کا ہونا ضروری ہی کیونکہ ہر ممکن
کے وجود کے لیئے ضرور ہی کہ اوسکے لیئے فاعل ہو اور غایت ہو اور ترکیب
اوسکی اِس بات کو چاہتی ہی کہ اوسکے لیئے مادہ ہو اور مادہ اوسکے اجزا کا
نام ہی اور جب اجزاء ہوئے تو اجزا کے لیے ایک اجتماعی ہیئت ہوگی
یہ علت صوری ہوگی اور علت یا کسی چیز کی مقتضی بالذات ہوگی یا نہ ہوگی
قسم اول کو علت بالذات کہتے ہین جیسے سقمونیا جو حرارت کے زوال
کے مقتضی ہے اور دوسری قسم کو علت بالعرض کہتے ہین جیسے
سقمونیا ٹھنڈک کے لیے کیونکہ گرمی کا زائل ہونا اوس کی
ذات کا مقتضا ہے اور ایسی زوال حرارت کے سبب سے
برودت عارض ہوتی ہی اسی وجہ سے سقمونیا برودت کے حصول
کی علت ہے۔

بحث اقسام معلول

معلول کی دو قسمین ہین ایک معلول شخصی اور دوسرا معلول نوعی معلول شخصی پر
دو تام علتونکا اجتماع جائز نہین ہی کیونکہ علت تام اوس کل کا نام ہو جو موقوف علیہ
کسی شئے کے وجود کا ہوا اور علت تام کسی شئے کی جب موجود ہو تو اوسکا وجود واجب
ہوگا اور جس وقت اوسکا وجود ایک علت تام سے واجب ہوگا اور وہ اس جہت سے
دوسری علت تام سے مستغنی ہو گی جس سے لازم آویگا کہ معلول اون دونون علتون سے
اوسوقت مین مستغنی ہو جاوے جسوقت وہ اون دونون کی طرف محتاج ہو اور
یہ لازم باطل ہی اسلیے کہ یہ معلول بہ نسبت ہر ایک علت کے واجب ہوگا اور
جس علت سے واجب ہوگا اوسکے غیر سے مستغنی ہوگا پس اگر فرض کیا جاوے کہ
دوسری علت کے لیئے بھی معلول مین کوئی تاثیر ہی تو وہ معلول اُس علت کے
سبب سے بھی واجب ہوگا اور پہلی علت سے مستغنی ہوگا پس لازم آویگا کہ معلول
دونون علتون سے مستغنی ہو درانحالیکہ دونون کی طرف وہ محتاج ہی پس
معلول مستغنی بھی ہوگا اور محتاج بھی ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہی اور معلول
نوعی پر یہ امر جائز ہی کہ اوسپر بہت سی علتین اس معنی سے جمع ہو جاوین کہ بعض
افراد اوسکے کسی علت سے واقع ہون اور بعض معلول دوسری علت سے واقع
ہون جیسی ایک حرارت آگ سے اور دوسری حرارت آفتاب وغیرہ سے واقع ہو
ہر ایک معلول علٰحدہ علت سے واقع ہو مگر جب ہر ایک فرد کا علٰحدہ لحاظ

کیا جاوے تو ممتنع ہی کہ اوسکی علت کے ساتھ کوئی دوسری علت جو اوسکی غیر ہو جمع ہو کیونکہ ہم بیان کر چکے ہین کہ ایسی صورت مین لازم آتا ہی کہ معلول کسی علت کا محتاج بھی ہو اور اوس سے مستغنی بھی ہو۔

بحث معلول واحد

وہ معلول جو ہر جہت سے واحد ہو اوسکے لیئے جائز نہین ہی کہ اوسکے لیئے کوئی ایسی علت ہو جو مرکب ہو تقریر اسکی یہ ہی کہ اگر یہ جائز ہو تو اس امر سے خالی ہونا ممکن نہین ہی کہ یا ہر ہر جزء علت کو علیحدہ اس معلول مین تاثیر ہو گی یا اوسکی کسی جزء مین تاثیر ہو گی یا نہ اس معلول مین تاثیر ہو گی اور نہ اوسکے کسی جزء مین تاثیر ہو گی امر اول باطل ہی ورنہ لازم آویگا کہ معلول واحد شخصی پر متعدد علتین جمع ہو جاوین اور اسکا باطل ہونا سابق مین بیان ہو چکا اور اسی طرح دوسری شق بھی باطل ہی کیونکہ شق ثانی اسبات کی مستلزم ہی کہ اس معلول کے اجزاء ہون اور جب اجزاء ہونگے تو معلول مرکب ہو گا حالانکہ وہ کل جہتون سے واحد فرض کیا گیا ہی پس خلاف مفروض لازم آویگا تیسری شق جسمین یہ بیان کیا گیا ہی کہ اجزاء علت کو معلول مین بالکل تاثیر نہین ہی اور نہ اوسکے اجزاء مین اس حالت مین یا تو ان اجزاء کے اجتماع سے کوئی امر ایسا حاصل ہو گا جسکے اعتبار سے یہ معلول حاصل ہو گا یا ایسا نہو گا اگر ایسا نہ ہو گا تو یہ معلول معلول علت مرکب نہو گا کیونکہ ہر ہر واحد اجزاء علت کو اس معلول مین تاثیر نہین ہی اور

نہ کسی جز و معلول مین تاثیر ہے اور مفروض یہ ہے کہ اجتماع اجزاء علت سے
کوئی ایسا امر بھی نہین حادث ہوا جو اس معلول کا مقتضی ہو پس ضرور ہوا کہ یہ
معلول معلول علت مرکب نہ ہو حالانکہ مفروض یہ ہے کہ وہ معلول اس علت کا ہی
پس خلاف مفروض محال لازم آویگا اور اگر امر اول ہے تو لازم آویگا کہ وہ امر جو اجتماع
اجزاء علت سے حاصل ہوا ہے وہی اس معلول کی علت ہے کیونکہ اوسیکے وجود سے معلول
موجود ہوا اور اوسی کے معدوم ہونے سے منتفی ہو جاویگا اور یہی مراد ہماری علت
ہونے سے ہے اور اسوقت مین ہم اہین کلام کرینگے اور کہین گے کہ یہ امر حاصل جو علت قرار
پایا ہے یا بسیط ہے یا مرکب ہے اگر بسیط ہے تو یا ان اجزا سے مستغنی ہوگا یا نہین اگر مستغنی
نہوگا تو لازم آویگا کہ وہ ترکیب جو فرض کی گئی ہے وہ علت مین نہ ہو حالانکہ مفروض
یہ ہے کہ ترکیب علت مین ہے پھر ہم کلام کو اوس کیفیت کی طرف نقل کرینگے جو اس
بسیط کے اجزاء سے حاصل ہونے مین واقع ہے اور کہین گے کہ یا ہر واحد کو اجزاء سے
اس بسیط مین یا اوسکے اجزاء مین تاثیر ہے یا نہ اوسمین تاثیر ہے نہ اوسکے اجزاء مین
تاثیر ہے اور یہ کلام یہان تک ہوگا کہ تسلسل لازم آویگا پس اگر ان اجزاء سے
مستغنی ہوگا تو ان اجزاء کی تاثیر معلول مین نہ ہوگی اور نہ علت بسیط مین ہوگی
پس اوسکے لئے کوئی مدخلیت تاثیر مین نہ ہوگی اور اگر وہ مرکب ہے تو ہم اوسکی
کیفیت تاثیر مین کلام کرینگے کہ وہ کیونکر اس معلول بسیط مین مؤثر ہے اور اوسمین
بھی ہم وہی تقریر کرینگے جسکا ذکر اوپر ہوا ہے حاصل یہ ہے کہ اگر یہ ممکن ہوگا

کہ معلول جو ہر جہت سے بسیط ہو علت مرکب سے حاصل ہو تو یا اجتماع بہت سی
علتون کا معلول شخصی پر لازم آویگا یا ترکیب ویسی چیز کی لازم آویگی جسکو بسیط
فرض کیا ہی یا وہ شئے جو مؤثر نہین ہی اوسکو مؤثر ماننا پڑیگا یا خلاف مفروض
لازم آویگا یا تسلسل لازم آویگا اور جتنی قسمین ہین وہ سب باطل ہین پس
علت مرکب کی تاثیر معلول بسیط مین باطل ہی اور یہی مطلوب ہی۔

بحث تأخر معلول

واضح ہو کہ معلول کا علت سے مؤخر ہونا بدیہی ہی اور یہ بھی ممکن نہین ہی کہ علت
تام ہو اور معلول نہ پایا جاوے کیونکہ اگر ایسا ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آوے
یا اوس چیز کو جو علت تامہ نہین ہی علت تامہ ماننا ہوگا اور دونون باتین
محال ہین بیان اوسکا یہ ہی کہ اگر معلول کا وجود وقت وجود علت تام نہ ہو بلکہ
دوسرے وقت ہو تو کوئی اور علت اسکی ہوگی کہ دوسرے وقت معلول موجود ہو
کیونکہ اوقات مین باہم مساوات ہی اور وہ دوسرے وقت کے اوسوقت سے مرجح
ہوگی جسوقت علت تام موجود ہی یا کوئی اور علت نہ ہوگی اگر امر اول ہوگا تو
ترجیح بلا مرجح لازم آویگی اور وہ محال ہی اور اگر امر ثانی ہوگا تو جو علت تام
فرض ہوئی ہی وہ علت تام نہ ہوگی اور یہ ظاہر ہی کہ علت تام پر وجود معلول کا
واجب ہونا بدیہی ہی۔

بحث علت عدم و عدم علت

جب یہ امر ثابت و متحقق ہی کہ ممکن اپنی ذاتی حیثیت سے نہ وجود کو چاہتا ہی
نہ عدم کو چاہتا ہی کیونکہ ممکن کی ذات کی نسبت عدم و وجود کی طرف
یکسان ہی تو ضرور ہی کہ جب ممکن وجود سے یا عدم سے متصف ہو تو اس اتصاف
کے لیئے ایک خارجی مرجح کی ضرورت ہوگی جیسا کہ بالبداہت معلوم ہوا اور جب
یہ قرار پایا تو جاننا چاہیئے کہ ممکن کے عدم کی علت ممکن کی علت کا معدوم ہونا ہی
یعنے عقل مین اوسکا عدم سے اتصاف ہی مثلاً اگر کہا جاوے کہ وہ ممکن شے کیون
نہین ہی تو یہی جواب دیا جاویگا کہ اسلیے وہ موجود نہین ہی کہ اوسکی علت موجود
نہین ہی اسمین شک نہین ہی کہ جب علت مرتفع ہو جاتی ہی تو معلول کا ارتفاع
ضروری ہی مگر یہ امر کہ علت کے اوٹھ جانے سے بالذات معلول اوٹھ جاتا ہے یا
معلول کا اوٹھ جانا اور معدوم ہو جانا کسی دوسرے امر کے سبب سے ہی جو معلول کے
ارتفاع کو لازم ہی اور اس امر پہ کہ عدم علت علت عدم معلول ہی اور کسی ور امر کے
سبب سے نہین ہی یہ استدلال کیا گیا ہی کہ معلول کا عدم نہین جائز ہی کہ معلول کی
ذات کے سبب سے ہو کیونکہ اگر ایسا ہو تو یا یہ عدم اوسکی ذات کا مقتضا ہوگا
پس ایسا معلول ممتنع ہوگا یا یہ عدم اوسکا کسی اور امر کے سبب سے علاوہ عدم علت کے
ہوگا یہ بھی جائز نہین ہی کیونکہ وقت وجود علت اوسکا وجود واجب ہی بنا بر
اوس امر کی جو علت کا غیر ہی عدم معلول ہین اگر وقت وجود علت وجود ہو تو لازم
آویگا کہ یہ معلول اس نظر سے کہ اوسکی علت وجود موجود ہی موجود ہو اور اس

نظر سے کہ اوسکی علت موجود نہین ہی وہ معدوم ہو اور یہ خلاف مفروض محال ہی
اور ان دونون مین کسی کو ترجیح بھی نہین کیونکہ ہم نے علت وجود اور علت
عدم دونون کو علت تام فرض کیا ہی اور نہ عدم معلول کسی اور شئے کے عدم کی
طرف مستند ہو سکتا ہی پس جب وہ شئے معدوم غیر علت اور غیر اجزا و شرائط علت ہو
کیونکہ ماورا علت اور اجزا و شرائط علت ممکن کو اور کسی چیز کی احتیاج نہین ہوتی
ہان اگر شرط یا جزو علت معدوم ہو تو عدم معلول عدم شرط علت و عدم جزو علت
سے سبب سے ہوگا اور جب ممکن کو ان چیزون کے غیر کی طرف کسی قسم کی احتیاج
نہین ہوتی تو اوسکے معدوم ہونے سے وہ معدوم بھی نہ ہوگا اور یہ امر بدیہی ہی
پس ممکن علت کی طرف محتاج ہی اگر علت موجود ہوگی تو وجود مین موثر ہوگی
اور اگر معدوم ہوگی تو اوسکا اثر بھی معدوم ہوگا اور معلول موجود نہ ہوگا۔
حکیم محقق نصیر الدین طوسی قواعد مین لکھتے ہین کہ عدم علت مثل علت عدم
معلول ہی یہ مثل کی لفظ اسلیئے ہی کہ وہ خود بہ سبب اسکے کہ معدوم ہی حقیقی
علت نہین ہو سکتی پس بجز اسکے اور نہین کہا جا سکتا کہ مثل اوسکے ہی۔

بحث اتصاف علیّت و معلولیّت

علیّت اور معلولیّت اون صفتون سے ہین جو صفتین اعتباری ہوتی ہین اور خارج
مین موجود نہین ہوتین کیونکہ اونکے خارج مین موجود فرض کرنے سے تسلسل لازم
آتا ہی اور جب یہ صفات اعتباریہ مین سے ہین تو جائز ہی کہ اونکو وجود سے

تعبیر کرین یا عدم کے ساتھ تعبیر کرین جیسے عدم ملکات کیونکہ اس طرح کے جو
عدم ہین جنمین امتیاز بوجہ اضافات وغیرہ ہوتا ہی اونکی یہی حالت ہوتی ہی
کہ اونکا عدم کے ساتھ بھی اعتبار ہوتا ہی اور وجود کے ساتھ بھی اعتبار ہوتا ہے
جیسی حالت ہو اسی سبب سے ایسے عدمون کو حال کی احتیاج ہی جس طرح وجود کو
محل کی احتیاج ہی اور جب کہ ایسے عدمون مین باہمی امتیاز حاصل ہی تو یہ جائز ہی
کہ ان عدمون مین سے بعض علت ہون اور بعض معلول ہون جیسا کہ ہم بیان
کر چکے ہین کہ عدم علت معلول علت عدم معلول ہی اسی طرح عدم شرط علت
عدم مشروط ہی اور اسکے مثل جو چیزین ہین ان سب مین اسی طرح کے اعتبارات ہونگے

بحث دور

دور وہ ہی جو دو چیزون مین سے ایک شئے دوسری شئے پر اوسی حیثیت سے
موقوف ہو جس حیثیت سے دوسری شئے اوسپر موقوف ہی جب یہ معلوم ہوا تو جاننا
چاہیے کہ اگر یہ توقف ایک ہی مرتبہ سے ہوگا جس طرح (آ) کا توقف (ب) پر
اور (ب) کا توقف (الف) پر ہوگا تو اوسکو دور مصرح کہین گے اور اگر یہ
توقف کئی مرتبہ سے ہوگا جس طرح (الف) (ب) پر اور (ب) (ج) پر
اور (ج) (د) پر اور (د) پھر (آ) پر موقوف ہو تو اوسے دور مضمر کہتے ہین
یہ دونون قسمین محال ہین کیونکہ اوس سے لازم آتا ہی کہ کوئی شئے اپنے نفس پر
آپ مقدم ہو اور اوسکا محال ہونا بدیہی ہی کیونکہ جسکا وجود دوسرے کی وجود پر موقوف ہوگا

تو دوسرے کا وجود اوس سے پہلے ہوگا اب اگر دوسرے کا وجود پہلے فرض ہو تو
ایسے وقت مین اوسکا وجود فرض ہوگا جب وہ موجود نہ تھا پس وجود اوسکا
اوسکے وجود سے پہلے ہوگا کیونکہ علت کی وجود کو معلول کے وجود سے مقدم ہونا واجب ہے
اور یہ بھی لازم آویگا کہ کوئی شئے معدوم بھی ہو اور موجود بھی ہو اور اوسکا محال
ہونا بدیہی ہے اور اس وجہ سے کہ دور کا محال ہونا بدیہی سے ثابت ہی سبنے اوسکو
استحالہ پہ اتفاق اور اجماع کر لیا ہی۔ میری راے مین اس دور کو دور ابتدائی سے
موسوم کرنا مناسب ہی کیونکہ ایک قسم دور معیّت کی بھی ہے۔ مثلاً دو لکڑیان جب ایک
دوسرے کے سہارے پر کھڑے کر دی جاوین اور ایسا دور جائز ہی۔

بحث تسلسل

تسلسل سے غیر متناہی اجزاء کا وجود ہی اور وہ باتفاق علماء و حکماء فی الجملہ باطل ہی
لفظ فی الجملہ اس مقام پر اسوجہ سے ہم نے کہی ہی کہ اعداد کا اس طرح کا تسلسل کہ
ایک عدد کے بعد ایک عدد محض اختراع وہم سے نا متناہی زمانہ تک زیادہ
ہوتا جاوے اس بحث سے خارج ہو جاوے اسلیئے کہ ایسا تسلسل محال نہین ہی
کیونکہ ایسا تسلسل فی الحقیقت موجود نہین ہی بلکہ ایک امر اعتباری ہی جو اعتبار
کے قطع سے قطع ہو جاتا ہی اور جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ حکماء نے تسلسل
کے استحالہ مین دو شرطین بیان کی ہین ایک شرط یہ ہی کہ اوسکے سب اجزاء
ایک ساتھ موجود ہون۔ دوسری شرط یہ ہی کہ اون اجزاء کی اکائیون مین

ترتیب حاصل ہو خواہ وہ ترتیب وضعی ہو جیسا کہ اجسام او رمقدارونمین ہوتی ہی
یا ترتیب طبعی حاصل ہو جس طرح علتون او رمعلولون مین ہوتی ہی وہ کہتے ہین کہ
ایسا تسلسل جسمین یہ دونون باتین نہ پائی جاوینگی باطل نہوگا اگرچہ اون
دونون امرون مین سے ایک پایا بھی جاوے اول امر سے وہ فلک کی حرکتونکا
غیر متناہی ہونا جائز کہتے ہین کیونکہ وہ یکے بعد دیگرے موجود ہوتی ہین ایک ساتھ
موجود نہین ہوتین اگرچہ اون مین ترتیب ہی اور دوسری شرط سے وہ نفوس کے
غیر متناہی ہونے کے جواز کے قائل ہوئے ہین کیونکہ اوسمین دونون ترتیب کی
قسمون مین سے ایک بھی نہین ہی اسلیئے کہ بعض نفوس بعض کے لیئے علت
نہین ہین اور جب اون مین تحیز نہین ہی تو اون مین ترتیب وضعی بھی نہین ہی
اور جب اون مین نہ ترتیب وضعی ہی اور نہ ترتیب طبعی ہی تو اونکی عدم تناہی اونکی
نزدیک جائز ہی اگرچہ اونکے اجزاء وجود مین مجتمع ہین مگر حکماء کا یہ قول ضعیف ہی
کیونکہ اوسکی کوئی وجہ نہین ہی۔

تنبیہ

خدا کے ثبوت مین جس تسلسل کا ابطال مطلوب ہی وہ وہی تسلسل ہی جو علتون
مین اور معلولون مین ہوتا ہی وہ بالاتفاق سب علماء کے نزدیک باطل ہی
کیونکہ ایسی علت و معلول کے سلسلہ مین سب علتین اور معلول ایک ساتھ جمع
بھی ہین او۔ اون مین ترتیب بھی ہی تسلسل کے بطلان کی بہت سی دلیلین

کتب حکمت وکلام مین منقول ہین مگر اون مین سے کئی دلیلین محققین کے نزدیک
زیادہ معتبر ہین ایک دلیل اون مین سے یہ ہی کہ اگر علل ومعلولات مین
تسلسل جائز ہو تو وہ مجموعہ جو اون علتون سے اور معلولون سے حاصل ہوگا
وہ بھی ممکن ہوگا کیونکہ وہ مجموع اپنے اجزاء کی طرف محتاج ہی اور اجزا اوسکے
غیر ہین اسلیئے کہ کل اور ہی اور جزو اور ہی آور جب مجموعہ علت ومعلول کی اعداد کا
ممکن ہی تو وہ اپنے وجود مین موثر کا محتاج ہی اور جب ہر ہر واحد مجموعہ اور کل
مجموع ممکن اور محتاج موثر ہی تو ہم کہتے ہین کہ موثر اس مجموع کا یا تو خود نفس
مجموع ہوگا یا اس مجموعہ کا کوئی جزو ہوگا یا وہ شئے موثر ہوگی جو اوس مجموعے
خارج ہی امر اوّل یعنی اوسکے نفس کا اوسمین موثر ہونا جائز نہین ہی کیونکہ موثر کا
مقدم ہونا واجب ہی اسلیے کہ یہہ موثر علت ہوگا اور علت کا معلول سے مقدم ہونا
واجب ہی پس لازم آویگا کہ شئے اپنے نفس پر مقدم ہو اور اوسکا محال ہونا
بدیہی ہی اور دوسرا امر یعنی اس مجموعہ کی کسی جزو کا اس مجموعہ مین موثر
ہونا بھی جائز نہین ہی کیونکہ جو مجموع مین موثر ہوگا وہ اوس مجموعہ کے
ہر ہر جزو مین بھی موثر ہوگا ورنہ علت مجموع نہوگا اور منجملہ اون اجزا کے یہ
جزو بھی ہی جو موثر فرض ہوا ہی پس یہ جزو اپنے نفس مین موثر ہوگا اور
اپنی علتون مین بھی موثر ہوگا کیونکہ نا قتنا ہی سلسلہ فرض ہوا ہی اور یہہ
جزو ایک جزو کی علت اور دوسرے جزو کا معلول فرض ہوا ہی اور جب یہ

جزو اپنی نفس مین اور اپنی علتون مین موثر فرض ہوگا تو دور لازم آویگا اور اسکی
بطلان مین شک نہین ہی جیسا کہ بیان ہو چکا ہی اور جب یہ دونون باطل ہو گئے تو
ضرور ہوا کہ اس مجموعہ ممکنات سی خارج کوئی موثر ہوا اور جب مجموعہ ممکنات سے
خارج بجز واجب الوجود کے کوئی شئے موجود نہین ہی تو ضرور ہی کہ اس مجموعہ ممکنات کا
موثر واجب الوجود ہوا اور جب واجب الوجود وہ ہی جو اپنے وجود مین علت موثر کا محتاج
نہین ہی تو ضرور ہی کہ سلسلہ مجموع علت معلول ممکنات کا واجب الوجود پر قطع ہوا اور یہی مطلوب ہے
یہان ایک نظر کی گئی ہی اور وہ یہ ہی کہ ہمنے جب موثر خارج فرض کیا تو اوس سے یہ
لازم نہین آتا ہی کہ وہ خارج مجموع علت و معلولات سے واجب الوجود ہو کیونکہ
یہ جائز ہی کہ مجموع سلسلہ سے موثر خارج ہو مگر مجموع ممکنات سے نہ خارج ہو پس جائز ہی
کہ اس سلسلہ سے خارج کوئی ممکن ہوا اور وہ ان سب کی علت ہو یا بعض کی علت کوئی
اور ممکن ہوا اور اس طرح یہ سلسلہ نا متناہی ہو بلکہ بہت سے سلسلہ نا متناہی ہون بہر حال
انقطاع سلسلہ لازم نہین آتا پس اولی یہ ہی کہ کہا جائے کہ یہ جائز نہین ہی کہ مجموع
سلسلہ مین جو موثر ہو وہ خارج ہو کیونکہ اگر وہ خارج علت سلسلہ کے ہوگا تو ضرور جب
ہوگا کہ وہ اس سلسلہ کی ہر ہر واحد کی علت ہو کیونکہ اگر کوئی جزو اس سلسلہ کا بغیر اوسکے
واقع ہوگا تو اس سلسلہ مین وہ جزو نہ ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہی اور اگر وہ خارج
اس مجموعہ کی ہر ہر جزو کی علت ہوگا تو لازم آویگا کہ دو علتین ایک معلول کی
ہون ایک اون مین سے وہ علت ہی جو خارج اس سلسلہ سے فرض ہوئی ہے

اور دوسری علت وہ ہی جو سلسلہ مین موجود ہی اور یہ محال ہی جیسا کہ بیان ہو چکا ہی
پس ثابت ہوا کہ سلسلہ مین جو موثر ہی وہ سلسلہ سے خارج نہین ہی کیس اثبوت
مین ہم کہتے ہین کہ اگر تسلسل علتون اور معلولون کا ممکن ہو جسمین سب ممکن ہین
تو یا تاثیر شئے کی اپنے نفس مین یا اپنی علتون مین لازم آویگی یا اجتماع
دو علتون کا معلول واحد پر لازم آویگا اور یہ کل امور محال ہین اور جب
یہ امور تسلسل کے جائز فرض کرنے سے لازم آتے ہین پس تسلسل محال ہوگا
اور یہی مطلوب ہی دوسری دلیل ابطال التسلسل مین یہ ہی کہ اگر تسلسل اعداد جائز
ہو تو لازم آتا ہی کہ نامتناہی شئے منقضی ہو جاوے اور نامتناہی کا انقضا محال ہو اور جب
لازم باطل ہی تو ملزوم بھی باطل ہی۔ بیان اوسکا یہ ہی کہ مثلاً علت و معلول کے سلسلہ
اعداد مین اگر بے نہایت علتین اور معلول فرض ہونگی تو اس سلسلۂ مفروضہ مین سے کسی علت
یا معلول مثلاً معلول آخر کا وجود اوسوقت ثابت ہوگا جب تک اوسکی ماقبل کی تمام علتین
اور معلول موجود ہو کر معدوم نہ ہو جاوین اور جب انقضا ئے اعداد نامتناہی محال ہی تو یہ
نتیجہ ثابت ہوگا کہ تسلسل محال ہی کیونکہ مستلزم محال محال ہی تیسری دلیل برہان تطبیق ہی
بیان اوسکا یہ ہی کہ علت معلول کا سلسلہ بجز اس طریقہ کے قائم نہین ہوسکتا کہ ہر جز سلسلہ کا
باعتبار اپنے ماقبل کے معلول ہوگا اور باعتبار اپنی مابعد کے علت ہوگا پس نفس الامر مین یہ
دو سلسلہ ہونگے ایک سلسلہ جملہ معلولونکا اور ایک سلسلہ جملہ علتون کا اور اس حالت مین ایک
معلول معین مثلاً معلول آخر سے ایک سلسلہ جملہ معلولون کا اور اوسکی ماقبل سے دوسرا سلسلہ

جملہ علتونکا ہوگا اور ہم دونون سلسلون کے اجزاء کو اس طور سے تطبیق دینگے
کہ ایک سلسلہ کے جزء اول سے دوسرے سلسلہ کے جزء اول کو اور اوسکے دوسرے
جزو سے دوسرے سلسلہ کے دوسرے جزو سے اور اوسکے تیسرے جزو سے اوسکے
تیسرے جزو سے تطبیق دینگے اور اسی طرح ایک سلسلہ کے جزو کو ہم دوسرے سلسلہ کے مقابل
جزو سے وہان تک مطابق اور مقابل کرتے چلے جاوینگے جہانتک یہ دونون سلسلہ
چلے جاوینگے پس ایک سلسلہ اِن دونون سلسلون کا بوجہ معلول آخر کی زیادتی
کے ضرور چھوٹا ہوگا اور اوسکا انقطاع ظاہر ہی کیونکہ اگر وہ منقطع نہ ہو اور
نا متناہی ہو تو لازم آتا ہی کہ سلسلہ زائد اور ناقص مساوی ہون اور اوسکا
محال ہونا بدیہی ہی اور سلسلہ زائد بھی اسوجہ سے منقطع ہوگا کہ اسمین زیادتی
بقدر متناہی ہوگی اور جو شئے بقدر متناہی زائد ہی اوسکا نامتناہی ہونا محال ہی
کیونکہ نامتناہی وہ نہین ہی جو ایک محدود معین مقدار کو شامل ہو پس ثابت ہوا کہ
علت و معلول کا تسلسل بے نہایت باطل ہی اور جب سلسلہ علت و معلول کا
بلا نہایت باطل ہی تو علتون کے سلسلہ کا انقطاع واجب الوجود پر ضرور ہی
یہ دلیل اِس جہت سے عمدہ ہی کہ جو اشیاء ضبط وجود مین ہونگی اون سب کی لاتناہی
محال ہوگی مثل حرکات افلاک و نفوس جو یکے بعد دیگرے موجود ہوتے ہین
جنکے لاتناہی کے حکماء قائل ہین اور اِس دلیل مین شرط ترتیب طبعی مثل علت
و معلول اور وضعی مثل اجسام کے بھی حاجت نہین ہی اور حکماء کا ایسے

شرائط سے دلیل کا مشروط کرنا دلیل کو قبول کرنا نہین ہی بلکہ اس امر کا اقرار کرنا ہی کہ یہ دلیل تسلسل کے ابطال ہین قاصر ہی حالانکہ اس دلیل کو وہ ابطال تسلسل ہین عمدہ جانتے ہین اور جس طرح یہ دلیل جانب ازل کی لاتناہی کو باطل کرتی ہی اوسی طرح جانب ابد کی لاتناہی کو بھی باطل کرتی ہی مگر مراتب اعداد سے یہ دلیل متعلق نہین ہی مثلاً ہزار کا ایک عدد موجود فرض ہو پھر اوسمین ایک عدد اور بڑھا دیا جاوے اسی طرح بے نہایت تک اعداد بڑھاتے چلے جاوین وجہ اوسکی یہ ہی کہ علاوہ اون عددون کے جو ضبط وجود مین ہین اعداد زائد کا بڑھانا اعتبارات وہمی ہین فی الحقیقت موجود نہین ہین پس انقطاع وہم سے انقطاع اعتبارات ہوگا اور عدمی امور مین تسلسل محال نہین ہی

چوتھی دلیل برہان تضائف ہی بیان اوسکا یہ ہی کہ اسمین شک نہین ہی کہ علت و معلول ہین ایک ایسی نسبت ہی جس سے علتون اور معلولون کی تعداد کا مساوی ہونا واجب ہی اور وہ نسبت یہ ہی کہ جب کوئی شئ علت ہوگی تو ساتھ اوسکے معلول کا بھی موجود ہونا ضرور ہوگا اور جب کوئی شئے معلول ہوگی تو ساتھ اوسکے علت کا بھی موجود ہونا واجب ہوگا اور جب یہ قرار پایا تو اگر علت و معلول کا سلسلہ غیر متناہی ہو تو معلول آخر جو ابھی کسی کی علت نہین ہوا ہی اور اوسپر تحت کے جانب معلولون کا سلسلہ ختم ہوا ہی سلسلہ کے جملہ علتون سے تعداد مین زائد ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہی

پس واجب ہی کہ معلول آخر کے مقابلہ مین جانب بالا ایک علت آخر ہو تا کہ علتون اور معلولون کی تعداد مساوی ہو اور جب ایک آخر علت ہو گی تو جانب بالا سلسلہ علت و معلول کا انقطاع واجب ہوگا اور یہی مطلوب ہی میری راے مین علت و معلول اور اسی طرح اُن امور کے تسلسل کے ابطال مین یہ دلیل نہایت عمدہ ہی جن مین نسبت تضایف ہی۔

بحث واحد حقیقی

حکما کا مذہب یہ ہی کہ جب علت ایسی ہو جو ہر جہت سے واحد ہو اور اوسکے لیئے متعدد آلات نہ ہون نہ اوسکے لیئے متعدد شرائط ہون نہ متعدد قابلیتین ہون یعنی جس مین کسی قسم کی کثرت نہ ہو حتی کہ اعتبارات کے لحاظ سے بھی عقل اسمین کثرت نہ فرض کرے تو اوس سے ایک سے زائد معلول کا صدور محال ہوگا۔

اِس قاعدہ کی نسبت یہ سوال پیدا ہوتا ہی کہ اگر یہ قاعدہ صحیح بھی تسلیم کیا جاوے تو یہ قاعدہ آیا قادر مختار سے بھی متعلق ہوسکتا ہی جسکے متعدد ارادے ہون یا اوسکو ایک ارادہ سے متعدد اشیاء کا تعلق ہو جس طرح جناب باری ہی یا یہ قاعدہ قادر مختار سے متعلق نہین ہی۔ حق یہ ہی کہ یہ بدیہی ہی کہ قادر مختار سے یہ قاعدہ متعلق نہین ہی کیونکہ انسان سے متعدد آثار کا صدور ہوتا ہی اور ایک ارادہ سے بھی بہت سے آثار متعلق ہوتے ہین پس جناب باری سے یہ قاعدہ متعلق نہ ہوگا کیونکہ جناب باری کے اگر متعدد ارادے نہ ہون تو ایک ارادہ ہونے سے متعدد آثار

ظاہر ہو سکتے ہین - متکلین ان وجوہ سے دعوی حکمار کو باطل اوراس قاعدہ کا نقض کئی وجہون سے کرتے ہین - اول وجہ یہ ہی کہ جسمیت واحد حقیقی ہی اور وہ علت تحیز بھی ہی اور علت قبول اعراض بھی ہی یعنی یہ دو اثر ہین جو ایک جسمیت کی جانب مستند ہین اگر کہا جاوے کہ تحیز اور قبول اعراض بسبب اعتبارات متعددہ کے ہی {یعنی قبول اعراض اثر جسمیت باعتبار اعراض کے ہی جو حال ہین اور تحیز باعتبار اوس حیز کے ہی جسمین جسمیت واقع ہوتی ہی} تو ہم کہین گے کہ قابلیت تحیز اور قابلیت قبول اعراض جسمیت کی جانب مستند ہین اور اس ہین نہ اعتبار حیز کو دخل ہی نہ قبول اعراض کو مداخلت ہی پس جسمیت کے دو اثر ثابت ہین اور اگر جسمیت کے واحد حقیقی ہونے مین کوئی کلام کرے اور کہے کہ اسمین جنس وفصل و ماہیت و امکان وغیرہ مختلف اعتبارات ہین پھر کیونکر واحد حقیقی ہی تو ہم کہین گے کہ بجمیع ما فیہا جسمیت پر اطلاق واحد ہوتا ہی اور اوسکی طرف دونون اثر مستند ہوتے ہین اور یہی معنی صدور کثیر عن الواحد کے ہین -

جواب اسکا یہ دیا گیا ہی کہ قابلیت حصول اعراض و تحیز نسبتین اور اضافتین ہین اونکو قابلیت اثر ہونے کی نہین ہی اور اگر کہا جاوے کہ حکماء اضافتون اور نسبتون کے وجودی ہونے کے قائل ہین جن مین قابلیت بھی داخل ہی تو وہ کہین گے کہ یہ دونون قابلیتین جسمیت کی طرف مستند نہین ہین بلکہ ایک باعتبار مادہ دوسرے باعتبار صورت ہی - دوسری دلیل یہ ہی کہ

نقطۂ مفروضہ مرکز دائرہ مبدا اون محاذات متعددہ کا ہی جو نقاط محیط دائرہ کو اوس سے حاصل ہین حالانکہ وہ واحد حقیقی ہی۔

اسکا یہ جواب دیا گیا ہی کہ محاذات امر اعتباری ہی خارج مین اوسکا تحقق نہین ہی پس وہ معلول ہونے کی قابلیت نہین رکھتی ورا گر اوسکا موجود خارجی ہونا تسلیم بھی کیا جاوے تو محاذات دو نقطون کی ایک اضافت ہی جو دونون کی محاذات کے سبب سے قائم ہی اس صورت مین بھی قیام اضافت مین محاذات کو دخل ہوا بہر صورت نقطۂ مفروضہ مرکز دائرہ فاعل محاذات بلا دخل غیر نہین ہو سکتا یعنی جس حیثیت سے کہ وہ فاعل ایک محاذات کا ہی اوس حیثیت سے وہ فاعل دوسری محاذات کا نہین ہی تیسری دلیل یہ ہی کہ جو شئے علت سے صادر ہو اوسکے لیئے ایک وجود اور ایک ماہیت دو چیزین ضرور ہین اور یہ دونون معلول ہین اور جب یہ ثابت ہوا تو ضرور ہی کہ جو شئے علت سے صادر ہو متعدد ہو اگرچہ علت اوسکی واحد حقیقی ہو۔

جواب اوسکا یہ دیا گیا ہی کہ یہ مسلم نہین ہی کہ وجود و ماہیت بحسب خارج متعدد موجود ہین بلکہ زیادتی وجود کی ماہیت پر بحسب ذہن ہی اور اگر یہ مان بھی لیا جاوے تو ہم یہ نہین تسلیم کرتے کہ دونون معلول ہین بلکہ معلول یعنی اثر فاعل صرف وجود ہی یا فقط ماہیت کا وجود سے اتصاف ہی۔ چوتھی دلیل یہ ہی کہ اگر واحد کا صرف واحد ہی معلول ہوتا تو ایک ہی سلسلہ معلولات کا ہوتا

یعنی ایک علت سے صرف ایک معلول اور اوس سے صرف دوسرا اور دوسرے سے
فقط تیسرا معلول ہوتا اور بجز ایک سلسلہ کے اور کوئی سلسلہ نہ پایا جاتا اور یہ
بالضرورۃ باطل ہی کیونکہ متعدد سلسلہ موجود ہین - جواب دیا گیا ہی کہ یہ تو
اوسوقت مین لازم ہوتا کہ جب معلول کے سلسلہ مین سے ہر معلول کو ہم واحد حقیقی
کہین بلکہ ہم یہ کہتے ہین کہ معلول اول مین باوجود اسکے کہ وہ ایک ہی جہات و
اعتبارات متعدد ہین اور وہ جہات اور اعتبارات اوسکا وجوب بالغیر اور اوسکا
وجود اور اوسکا امکان ذاتی ہی -

امام فخر الدین رازی نے اوسپر یہ اعتراض کیا ہی کہ وجود اور وجوب اور امکان
اعتبارات عقلی ہین وہ اسکی صلاحیت نہین رکھتے ہین کہ اون اشیاء کی علت
ہون جو اعیان مین موجود ہین - جواب اوسکا محقق طوسی نے یہ دیا ہے کہ یہ
اعتبارات مستقل علتین نہین ہین بلکہ شرطین اور حیثیتین ہین جنسے احوال علت کا
مختلف ہوتا ہی یہان یہ اعتراض بھی کیا گیا ہی کہ اگر اس طور کی کثرت اعتباری
صدور معلولات متعدد کے لیئے کافی ہو تو چاہیئے کہ باریتعالی شانہ مبداء بعض
ممکنات متعددہ کا بلاواسطہ ہو اور بعض معلولات کا بواسطہ ہو اور یہ حکم
باریتعالی کے لیئے ضروری نہ ہو کہ اوس سے بجز واحد کے صادر نہین ہوسکتا کیونکہ
سلوب و اضافات کثیرہ کا تعلق جناب باری عز اسمہ سے ہی اسکا جواب حکماء
کی جانب سے یہ دیا گیا ہی کہ سلوب و اضافات کا ثبوت بعد ثبوت غیر کے ہی

پس اگر سلوب اضافات کو ثبوت غیر مین دخل ہو تو دور لازم آتا ہی۔
پس صدور کثرت سلوب اضافات سے محال ہی برخلاف اون اعتبارات کے
جو معلول اول مین ہین اسکا جواب بعض معترضین نے دیا ہی کہ سلوب و اضافات کا
ثبوت موقوف غیر پر نہین ہی بلکہ تعقل سلوب اضافات موقوف ثبوت غیر پر ہی
پس دور نہین ہی اسکا جواب یہ دیا گیا ہی کہ مراد یہ ہی کہ سلوب و اضافات کے ساتھ
نفس الامر مین حکم صحیح نہین ہی مگر بعد ثبوت غیر کے کیونکہ سلب کا اقتضاء یہ ہی کہ
کوئی مسلوب ہو اور اضافت کا حکم اوسوقت تک صحیح نہین ہی جب تک کہ منسوب
نہ ہو اور جب سلب کا اقتضاء ثبوت غیر ہی اور اضافت کی نسبت بلا ثبوت غیر
کے صحیح نہین ہی پس ثبوت غیر کا حکم سلوب اضافات کی جانب راجع ہونا جائز
نہین ہی۔ علامہ قوشجی شرح تجرید مین کہتے ہین کہ حق یہ ہی کہ کسی شئے کا کسی
دوسری شئے سے سلب ایک دوسرے کے تحقق پر اس طور سے موقوف نہین ہی
کہ طرفین متحقق ہون مگر دو چیزون مین اضافت کا تحقق بعد تحقق منسوب
و منسوب الیہ کے ہی۔

حکماء ان وجوہ سے اپنے مطلوب پر استدلال کرتے ہین۔ وجہ اول یہ ہی کہ اگر
واحد حقیقی سے دو معلول صادر ہون تو ایک معلول کی مصدریت دوسرے معلول
کی مصدریت کے مغایر ہو گی اسلیے کہ دو معلولون کی مصدریت دو مفہوم
متغایر ہین کیونکہ تعقل ایک کا بدون دوسرے کے ہوتا ہی اس حالت مین

اگر دونون کے مفہوم واحد حقیقی کی ذات مین داخل ہون تو ترکیب واحد حقیقی کی ذات مین لازم آتی ہی اور یہ خلاف مفروض ہی اور اگر ایک خارج اور ایک نفس واحد حقیقی ہو یا دونون خارج ہون تو اوسکے لیئے ایک اور مصدریت کی ضرورت ہو گی پھر اوس مصدریت کے لیئے ایک اور مصدریت کی ضرورت ہو گی اسی طرح بلانہایت کلام ہو گا پس تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہی اس وجہ پر یہ اعتراض کیا گیا ہی کہ اگر یہ وجہ صحیح ہو تو واحد حقیقی سے صدور ایک معلول کا بھی محال ہو کیونکہ واحد حقیقی سے اگر ایک شئے صادر ہو تو مصدریت اوسی شئے کی اوسکی مغایر ہو گی کیونکہ وہ درمیان اوس شئے اور اوسکے غیر کی نسبت ہی اور منسوب و منسوب الیہ مین مغایرت ظاہر ہی پس اگر مصدریت جزء واحد حقیقی ہو تو ترکیب واحد حقیقی مین لازم آویگی اور اگر خارج ہو تو اوسکے لیئے اور مصدریت لازم آویگی پھر اس مصدریت مین ہم کلام کرینگے یہانتک کہ وہی تسلسل لازم آویگا جسکا تم نے ابھی ای حکما ذکر کیا ہی یا یون کہین کہ صادر یہان دو چیزین ہین ایک وہ شئی ہی جو واحد حقیقی سے صادر ہوئی ہی اور دوسری مصدریت اوسی شئے کی اور وہ تمھارے مطلوب کے خلاف ہی اور جواب حلّی یہ دیا گیا ہی کہ ہم یہ نہین تسلیم کرتے کہ مصدریت علت کی ذات مین داخل یا خارج ہی بلکہ وہ اعتباری امر ہی جو محض ذہن مین فرض ہوتی ہی اور خارج مین موجود نہین ہی پس مصدریت سی ترکیب واحد حقیقی مین

جو خارج مین موجود ہی لازم نہین آتی۔ اور جب کہ مصدریت ایک امر اعتباری ہی تو اوسکا تسلسل بھی محال نہین ہی۔ حکما کی جانب سے اسکا جواب یہ دیا گیا ہی کہ یقیناً علت کا قبل معلول کے اپنی ذات سے موجود ہونا چاہیے اور واجب ہی کہ علت کے واسطے معلول خاص کے ساتھ ایک ایسی خصوصیت ہو جو دوسرے کے ساتھ نہین ہوتی ہی اگر وہ خصوصیت علت مین نہ ہو تو معلول خاص کا وجود اور معلولون سے اولی نہ ہوگا کیونکہ اس صورت مین لازم آتا ہے کہ علت سے کوئی معلول نہ صادر ہو اسلیے علت کی نسبت سب کے ساتھ مساوی ہوگی اس حالت مین اگر ایک صادر ہو اور سب نہ صادر ہون تو ترجیح بلا مرجح لازم آویگی اور وہ محال ہی پس خصوصیت ثابت ہی پھر وہ خصوصیت خارج مین بھی موجود ہوگی مثال اوسکی آگ ہی جس سے دوسری شئے کو حرارت پہونچتی ہی کیونکہ یہ ضرور ہی کہ آگ کو جو خصوصیت حرارت کے ساتھ ہی وہ برودت کے ساتھ نہین ہی جسکی وجہ سے آگ سے حرارت صادر ہوتی ہی اور برودت صادر نہین ہوتی پس مراد ہماری اوس خصوصیت سے ہی جو واقع مین موجود ہی اور وجہ صدور ہی جس خصوصیت کی جہت سے یہ معلول خاص علت خاص سے صادر ہوتا ہی اور یہ خصوصیت امر اضافی نہین ہی بلکہ پہلے وجود معلول سے ہی کیونکہ امر اضافی جو درمیان علت و معلول ہوتا ہی وہ بعد وجود طرفین ہی اور یہ پہلے ہی سے علت کے ساتھ موجود رہا کرتی ہی جسکے سبب سے ایجاد معلول ہوتا ہی اور مشکل یہ ہی کہ الفاظ مین یہ سبب

عدم گنجائش سے کہ تعبیر مقصود اچھی طرح سے نہین ہوسکتی جب ہی تو خصوصیت پر بھی امر اضافی ہونیکا اعتراض ہوتا ہی حالانکہ مقصود امر اضافی نہین ہی بلکہ ایک امر خاص مراد ہی جسکو معلول مخصوص کے ساتھ وہ ارتباط حاصل ہی جو دوسرے کے ساتھ نہین ہی اور اس ضیق الفاظ کے سبب سے وہ کبھی خصوصیت سے کبھی ارتباط سے کبھی مصدریت سے تعبیر ہوتی ہی کبھی اوسکو صدور کہتے ہین کبھی علت کا اس حیثیت سے ہونا کہ معلول خاص کا صدور اوس سے ممکن ہو مجازاً کہتے ہین اور اطلاق مجازی ان الفاظ کا ان معنون پر صحیح ہی جو قابل انکار نہین ہی اس بیان سے اعتراض اور جواب دونون دفع ہونگے کیونکہ معلول اگر ایک ہی تو اوسکی مصدریت بمعنی مذکور عین ذات مصدر ہوگی برخلاف اسکے کہ معلول متعدد ہون اسلیئے کہ یہان متعدد مصدریتین ہونگی جو باہم غیر ہونگی جنکا واحد حقیقی کا عین ذات ہونا ممکن ہی نہین ہی کیونکہ اسوقت مین واحد حقیقی کے لیئے دو حقیقتین مختلف لازم آتی ہین اسواسطے کہ فرض یہ ہی کہ ایک شئی عین شئے ہی اور غیر جو اس شئی کا ہی وہ بھی اوسکا عین ہی حالانکہ ظاہر ہی کہ اونکی ماہیتین ایک دوسرے کی غیر ہین پس ضرور ہوا کہ واحد کے لیئے دو مختلف حیثیتین ہون اسی طرح خارج مین فرض کرنے مین بھی وہی قباحت لازم آویگی اگر معلول واحد ہو ذہین کسی شئی کا اس طور سے داخل ہونا یا خارج ہونا نہین لازم آتا ہی جسکی وجہ سے ترکیب احد حقیقی مین یا تسلسل لازم آئے اس عذر کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ کیون

جائز نہین ہی کہ واحد حقیقی کے لیے خصوصیت اون امور متعددہ کے ساتھ ہو جو
ایک جہت مین شریک ہون یا وہ امور ایک جہت مین شریک نہ ہون مگر یہ خصوصیت
اوسکو بجز اون امور کے اور امور سے جو اون امور سے غیر ہین نہ ہو پس وہ امور جنکے
ساتھ خصوصیت ہی تمام صادر ہون اور جن امور کے ساتھ وہ خصوصیت نہین ہی
وہ صادر نہ ہون اور اگر یہ بھی تسلیم کیا جائے کہ ہر ہر معلول کے ساتھ خصوصیت
ہونی چاہیئے تو ہم یہ نہین تسلیم کرتے کہ وہ خصوصیت قطعًا موجود بھی ہی اور یہ قول
کہ مصدر ہی تو قطعًا موجود بھی ہوگی مسلم نہین ہی کیونکہ اگر تم مصدر سے فاعل مراد
لیتے ہو تو ہم یہ تسلیم نہین کرتے کہ اوس خصوصیت کا حقیقۃً فاعل ہونا واجب ہی
تاکہ وجود اوسکا لازم ہو کیونکہ یہ جائز ہی کہ فاعل واحد کے ساتھ ایک امر عدمی ہو
جسکو معلول معین کے ساتھ خصوصیت ہو اور دوسرے معلول کو کسی اور امر عدمی
کے ساتھ خصوصیت ہو جس خصوصیت سے اوس معلول کا وہ فاعل ہو اِس
صورت مین خصوصیت مذکورہ حقیقۃً فاعل نہ ہوگی تاکہ وجود اوسکا خارج مین
لازم ہو بلکہ مجموع جو اوس سے اور اوسکے غیر سے ماخوذ ہی فاعل ہوگا اور اگر مصدر سے
وہ امر مراد لیا جاوے جسکو صدور مین دخل ہی اور اوسکو ہم تسلیم بھی کرلین کہ وہ
خصوصیت بمعنی مذکور مصدر ہی تو ہم یہ نہین تسلیم کرتے کہ مصدر بمعنی مذکور کا خارج
مین موجود ہونا بھی ضرور ہی یہ نہین کہا جاسکتا کہ خصوصیت کی وجود پر اثبات
مطلوب موقوف نہین ہی بلکہ تقدم خصوصیت مذکور کا معلول پر اثبات مطلوب کو

کافی ہی کیونکہ اس تقدم سے واحد حقیقی مین کثرت لازم آتی ہی اگرچہ وہ کثرت
اعتباری ہو اسلیے کہ ہم کہتے ہین کہ اگر امور عدمی کا تعدد موجب تکثر واحد حقیقی
ہو تو لازم آتا ہی کہ اشیاء کثیرہ کا سلب واحد حقیقی سے ممکن نہو اور یہ باطل ہی
اسلیے کہ ظاہر ہی کہ باری تعالیٰ شانہ جسکو اے حکمائم واحد حقیقی کہتے ہو اوس سے
بہت سے امور سلب ہوتے ہین خصوصًا وہ امور جو مبائن ذات ہین اونکا سلب
ضروری ہی اور یہ جو کہا گیا ہی کہ سلب ہونا شئے کا شئے سے ایک امر عقلی ہی جسکا
تحقق عقل مین بعد تحقق مسلوب و مسلوب عنہ کے ہوتا ہی اسوقت مین واحد حقیقی
جس حیثیت سے وہ واحد حقیقی ہی مسلوب عنہ اشیاء کثیرہ کا نہوگا کیونکہ اس
طرح کے امر عقلی کا تحقق عقل مین بعد ثبوت مسلوب و مسلوب عنہ کے ہوگا ثبوت
مسلوب عنہ تنہا کافی نہین ہی اسلیے کہ جب دونون پہلے سے ثابت ہونگے تو تحقق
عقل مین نہین ہوسکتا بر خلاف خصوصیت کے کہ اوسکا وجود قبل معلول کے
واجب ہی کیونکہ یہان وہ قباحت نہین لازم آتی جو ابھی بیان ہوئی اور
واحد حقیقی مین کثرت نہین لازم آتی اسکا دفع یہ ہی کہ واحد حقیقی مثل واجب
تعالیٰ شانہ کی فی حد نفسہ خارج مین سلوب اضافات سے متصف ہی اگرچہ وہ
سلوب و اضافات خارج مین متحقق نہ ہون پس نفس اتصاف تعقل مسلوب و مسلوب عنہ
پر موقوف نہین ہی بلکہ علم بالاتصاف دونون کے تعقل پر موقوف ہی پس یہ امر
لازم نہین آیا کہ خارج مین مسلوب کا جب تک تحقق نہ ہو عقل مین بھی نہ ہو۔

دوسری وجہ یہ ہی کہ اگر واحد سے صدور متعدد آثار جائز ہوتا تو تعدد آثار مستلزم
تعدد مؤثر نہ ہوتا اور استدلال متعدد اثرون سے متعدد مؤثرون پر صحیح نہ ہوتا حالانکہ
عقل مین یہ استدلال راسخ و درست ہی کیونکہ جب ہم آگ کو دیکھتے ہین کہ وہ موجب
گرمی ہی اور جب پانی کو دیکھتے ہین کہ وہ موجب سردی ہی تو ہم کو یقین ہوجاتا ہی
کہ طبیعت آگ کی پانی کی طبیعت کی غیر ہی پس ظاہر ہوا کہ جب معلول متعدد ہونگے
تو علتین بھی متعدد ہونگی اور عکس نقیض اوسکا یہ ہوگا کہ جب علتین متعدد نہ ہونگی
معلول بھی متعدد نہ ہونگی جواب اوسکا یہ دیا گیا ہی کہ تغایر طبیعت آتش و
آب سے جو استدلال کیا گیا ہی اوسکا سبب تخلف ہی تعدد اثر نہین ہی پس
جب ہم نے آگ کو دیکھا اور سردی کو جو پانی کے ساتھ ہی اوسکے ساتھ نہ پایا
اور پانی کو دیکھا اور گرمی کو جو آگ کے ساتھ ہی اوسکے ساتھ نہ پایا تو اختلاف
اثر سے معلوم ہوا کہ باہم اون مین مغایرت ہی اور اسی سبب سے آگ کا اثر
سردی سے تخلف کرتا ہی اور پانی کا اثر گرمی سے تخلف کرتا ہی اگر اون مین
متعدد اثر بلا تخلف ہم دیکھتے تو ہمکو تعدد مؤثر پر اون سے استدلال
ممکن ہوتا اور یہ استدلال تمھارا وہی امر متنازع فیہ ہی پس استدلال تمھارا
صحیح نہین ہی اور جب کہ اصل اثبات صحیح نہین ہی تو عکس نقیض بھی صحیح نہین ہی۔
تیسری وجہ یہ ہی کہ اگر واحد حقیقی مصدر دو امرون کا ہو تو اجتماع نقیضین
لازم آتا ہی مثلاً واحد حقیقی مصدر (ا) اور پھر (ب) کا ہو تو مصدر

(آ) اور (ب) کا ہوگا اور (ب) کا صدور نقیض صدور (ا) ہی اور یہ اجتماع
نقیضین ہی یہ وہ دلیل ہی جسکو حکیم بو علی سینا نے بہمنیار کو اوسوقت لکھی تھی
جب کہ بہمنیار نے دلیل طلب کی تھی - امام فخر الدین رازی لکھتے ہین کہ اوس
شخص سے عجیب ہی جس نے اپنی تمام عمر منطق مین اسلیئے فنا کی کہ غلطی سے محفوظ
رہے پھر اس مطلب اعلی مین ایسی غلطی کر ی جو بچون کی خندہ زنی کے لایق ہو
کیونکہ ظاہر ہی کہ صدور (ا) اور لا صدور (آ) اجتماع نقیضین ہی اور
صدور (ا) اور صدور (ب) جو مصداق صدور لا ہی اجتماع نقیضین نہین ہی بعض فاضلون نے شیخ کے
کلام کی یہ تاویل کی ہی کہ صدور (ب) سے مراد یہ ہی کہ صدور (ب) اس حیثیت سے
ہوگا کہ عدم صدور (ا) اُس سے لازم آویگا مگر یہ تاویل صحیح نہین ہی کیونکہ صدور
(ب) سے عدم صدور (ا) نہین ثابت ہوتا -

بحث صادر اول و ملاء اعلی حسب رای حکماء

حکماء الہئے موجود ممکن کے قائل ہین جو نہ جسم ہی نہ جسم مین حال ہی نہ جزء جسم ہی
بلکہ وہ ایسا جوہر ہی جو اپنی ذات سے مادہ سے بالکل غیر متعلق ہی اپنی فاعلیت
مین وہ آلات جسمانی کا محتاج نہین ہی اور اوسکو عقل مفارق سے موسوم
کرتے ہین اونکی رائے مین وہ ملائکہ مقربین ہین جنکا ذکر متواتر کتب سماوی
اور احادیث انبیا مین ہی اور ان وجوہ سے عقول کی وجود کو ثابت کرتے ہین -
اول وجہ یہ ہی کہ جب یہ ثابت ہوا کہ واحد حقیقی جب علت ہوگا تو اوس سے

ایک سے زائد معلول کا صدور محال ہی اور باری تعالیٰ جمیع اعتبارات سے واحد ہی
تو ضرور ہے کہ باری تعالیٰ سے شانسے ایک ہی معلول صادر ہو اور وہ
معلول وجود اور تاثیر مین مستقل ہو تاکہ سلسلہ معلولات اوس سے قائم ہو اور جب
یہ قرار پایا تو جسم معلول اول نہین ہو سکتا کیونکہ وہ واحد نہین ہی بلکہ وہ مرکب
ہیولیٰ اور صورت سے ہی اور مرکب کے صدور مین صدور اجزاء لازم ہی پس ہیولے
اور صورت دو جزو ایک ساتھ بسیط حقیقی سے صادر ہونگے اور یہ خلاف مفروض ہی
اور عرض بھی معلول اول نہین ہو سکتا اسلیئے کہ اوسکا وجود مستقل نہین ہی بلکہ
اوسکا وجود موقوف محل (یعنی جسم) پر ہی اور وجود عرض قبل جوہر محال ہی
اور نہ مادہ معلول اول ہو سکتا ہی کیونکہ مادہ قابل محض ہی اوس سے مستقل تاثیر
نہین ہو سکتی اور صورت بھی معلول اول نہین ہو سکتی کیونکہ تاثیر اوسکی اوسکے
تشخص پر موقوف ہی اور تشخص اوسکا موقوف مادہ پر ہی اس حالت مین مادہ
اگر صورت کا معلول ہوگا تو تقدم شئے علی نفسہ لازم آویگا اور نفس بھی
معلول اول نہین ہو سکتا اسلیئے کہ اوسکا اثر موقوف بدن پر ہی اگر قبل بدن
موثر ہو تو تقدم شی علے نفسہ لازم آویگا یا یہ کہا جائے کہ تقدم مشروط
کا شرط پر ہوگا اور یہ سب امور محال ہین اس سے ثابت ہوا کہ معلول اول بجز عقل کے
کوئی اور شی نہین ہی جو واحد ہو اور اپنے وجود و تاثیر مین مستقل ہی - اس حجت پر
یہ اعتراض ہوئے ہین -

اوّلاً یہ کہ ہم یہ نہین تسلیم کرتے کہ واحد حقیقی سے صدور معلولات متعددہ محال ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے دوسرے یہ کہ اگر یہ تسلیم بھی کیا جاوے کہ واحد حقیقی سے صدور تعدد و کثرت معلولات محال ہے تو فاعل موجب یعنی بے اختیار سے صدور تعدد محال ہوگا اور باری تعالیٰ شانہ فاعل مختار ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے کہ خدا کے ارادہ متعدد ہوتے ہین یا خدا کا ایک ہی ارادہ ہے مگر اوس سے متعدد امور متعلق ہو جاتے ہین۔

تیسرے یہ کہ اگر باری تعالیٰ شانہ فاعل موجب بھی تسلیم کر لیا جاوے تو یہ مسلم نہین ہے کہ واحد سے بجز واحد کے صادر نہین ہو سکتا اسلیئے کہ جائز ہے کہ اوس سے متعدد معلولون کا صدور اس طور سے ہو سکتا ہو کہ اوسکے لیئے حیثیتین متعدد ہون مانند وجود مطلق کے کہ وجود خاص کو عارض ہوتا ہے اور یہ حیثیتین اگرچہ عینی نہ ہون بلکہ اعتباری ہون مگر معلولات متعددہ کے لیئے وہ حیثیتین شرطین ہون اور یہ حیثیتین از قبیل سلوب یا اضافات ہون جیسا کہ تم (اے حکماء) کہتے ہو کہ عقل اول مین وجود اور امکان اور وجوب بالغیر تین اعتبارات ہین جن سے متعدد معلولات صادر ہین اسی طرح باری تعالیٰ شانہ کے لیئے جائز ہے کہ کچھ اعتبارات و حیثیات ہون اگرچہ یہ امور اعیان مین نہ ہون بلکہ اعتبارات ہون جنکے سبب سے متعدد معلولون کا صدور واحد سے ممکن ہو

چوتھے یہ کہ ہم یہ نہین تسلیم کرتے کہ جسم ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے بلکہ

ہم کہتے ہین کہ جسم شئے واحد ہی جیسا کہ محسوس ہوتا ہی کیونکہ اگر ہیولی موجود ہی تو جب جسم منقسم ہو تو اگر ایک کا ہیولی بعینہ دوسرے کا ہیولی ہو تو لازم آتا ہی کہ ایک شئی دو مکانون مین ایک وقت مین ہو اور وہ محال ہی اور اگر ہیولی دونون کا علیحدہ علیحدہ ہی تو حادث ہوگا اور تسلسل لازم آویگا کیونکہ اسی حکما تم کہتے ہو کہ ہر حادث کے پہلے مادہ ہو پس جائز ہی کہ معلول اول جسم ہو جو شئے واحد ہی۔

پانچوین یہ کہ ہم یہ نہین تسلیم کرتے کہ صورت اپنی تشخص مین ہیولی کی محتاج ہی پس جائز ہی کہ صورت معلول اول ہو۔

چھٹے یہ کہ ہم یہ نہین تسلیم کرتے کہ ہیولی اپنے وجود مین صورت کا محتاج ہو پس جائز ہی کہ ہیولی معلول اول ہو اور یہ جو تم نے کہا کہ ہیولی تاثیر کی صلاحیت نہین رکھتا کیونکہ وہ قابل محض ہی یہ بھی ممنوع ہی اسلیے کہ یہ کیون جائز نہین ہی کہ ہیولی اپنی ذات سے قابل ہو اور کسی امر کی وجہ سے فاعل ہو۔

ساتوین ہم یہ نہین تسلیم کرتے کہ معلول اول کے لیے واجب ہی کہ وہ موجد اور معلول ہو کیونکہ جائز ہی کہ وہ ان معلول کے صدور کے لیے واسطہ ہو پس جائز ہی کہ معلول اول نفس ہو اور اوسکے واسطے سے بدن صادر ہو۔

آٹھوین یہ کہ ہم اگر یہ بھی تسلیم کر لین تو کیون جائز نہین ہی کہ یہان ایک ایسا جوہر ہو جو جسم نہ ہو اور ہیولی اور صورت سے مرکب بھی نہ ہو مگر

دو چیزون سے مرکب ہو جو مثل ہیولی اور صورت کے ہون اسوقت مین جائز ہوگا
کہ اوس جوہر مرکب کا ایک جزء اون دو جزؤن مین سے صادر اول ہو جس سے
کوئی دشواری لازم نہین آتی۔

نوین یہ کہ اگر یہ تسلیم بھی کیا جاوے تو یہ مسلم نہین ہی کہ نفس آلہ جسمانی سے تاثیر کرتا ہی
بلکہ ہوسکتا ہی کہ بدون آلۂ جسمانی کے بھی تاثیر کرتا ہو جس طرح خوارق عادات مثل
معجزہ و کرامات و سحر مین تم (ای حکماء) قائل ہو اب اگر یہ کہا جائے کہ وہ اپنی
ذات مین اور فعل مین جب مادہ کا محتاج نہوگا تو وہی عقل ہی تو ہم کہین گے کہ
یہ مسلم نہین ہی کہ نفس کے کل افعال بدن پر موقوف ہون بلکہ ہوسکتا ہی کہ بعض
افعال موقوف بدن پر ہون اور بعض افعال موقوف بدن پر نہون اور عقل
وہ ہی جسکے کل افعال موقوف کسی اور شئے پر نہین ہین پس جائز ہی کہ صادر اول
نفس ہو جس سے اول مرتبہ مین بلا بدن اوس سے تاثیر ہوا اور مراتب مابعد مین
بدن کے ذریعہ سے اوسکے افعال ہوتے ہون یا کوئی ایسا جوہر معلول اول ہو
کہ جب کسی اور امر خارجی کو اوس سے تعلق ہو دوسرے معلول کا وجود اوس سے
ممکن ہو مگر عقل کی ماہیت سے اوسکی ماہیت جدا ہو۔

دسوین یہ کہ کیون جائز نہین ہی کہ منجملہ صفات باری تعالی شانہ کی کوئی صفت
معلول اول ہو کیونکہ ہم یہ نہین تسلیم کرتے کہ باری تعالی شانہ کی صفات اوسکی عین
ذات ہین دوسری حجت حکما یہ ہی موجد جسم واجب الوجود نہین ہوسکتا کیونکہ اگر

واجب موجد جسم ہو تو جسم کے دونون جزو کا یعنی ہیولی اور صورت کا کہ بھی موجد
ہوگا اسلیئے کہ کل کا جو موجد ہوا وسکو لازم ہی کہ اوس کل کے اجزاء کا بھی موجد ہو
پس ایک ہی مرتبہ مین ایک سے زائد آثار باری تعالی شانہ سے صادر ہونگے
اور یہ جائز نہین ہی کیونکہ خلاف مفروض لازم آویگا اور اگر موجد جسم اور کوئی
جسم ہو تو جسم کا اثر کسی جسم مین یا مجاورت و قرب سے ہوتا ہی یا محاذات و مقابلہ
سے ہوتا ہی جیسا کہ استقراء سے ظاہر ہی کہ آگ اوس شئے کو گرم کرتی ہی جس سے
مجاورت اور قرب اوسکو ہوتا ہی اور آفتاب اوسی شئے کو روشن کرتا ہی جس سے
مقابل اور محاذی ہوتا ہے پس تاثیر جسم کے لیئے ایک وضع خاص ضرور
لازم ہی اس حالت مین اگر جسم موجد جسم ہو تو ضرور ہی کہ فیضان اوسکی صورت کا اوس کے
ہیولی پر کرے اس صورت مین لازم ہی کہ ہیولی کے لیئے قبل صورت کی وضع
خاص ہو تاکہ دوسرا جسم صورت کو اوسپر فائض کرے اور یہ جائز نہین ہے کیونکہ
وضع ہیولی صورت سے ہی جو جہات مین پھیلی ہوئی ہی جسکے سبب سے وہ
صاحب وضع ہی اور جب کہ وضع ہیولی موقوف صورت پر ہی پس تقدم ہیولی کا
اپنی علت پر لازم آتا ہی اور وہ محال ہی اور موجد جسم کا کوئی جزو جسم بھی نہین
ہوسکتا کیونکہ جزو جسم کا مستقل الوجود ہونا بدون اور اجزاء کے باطل ہے اور
موجد جسم کا عرض بھی نہین ہوسکتا کیونکہ اوسکا وجود بعد جسم کے ہی پس تقدم
شئے اپنے مقدم پر لازم آویگا اور موجد جسم نفس بھی نہین ہوسکتا کیونکہ نفس کے

افعال آلات جسمانیہ پر موقوف ہین اگر نفس موجد جسم ہو تو لازم آتا ہی کہ مشروط کی تاثیر قبل اپنی شرط کے ہو اور وہ محال ہی اس دلیل کا جواب یہ دیا گیا ہی کہ محاذات وغیرہ سے فاعل کا جسم کے لئے موثر ہونا استقراء ناقص ہی پس جائز ہی کہ کسی اور طرح سے جسم جسم کی علت ہو سکے اور اکثر جواب اوس سے ظاہر ہین جو کچھ اس سے پہلے بیان ہو چکا ہی تیسری وجہ یہ ہی کہ یہ جائز نہین ہی کہ جسم کا موجد جسم[1] ہو کیونکہ جسم موجد یا حاوی شئ ہو گا یا محوی ہو گا مگر نہ حاوی محوی کی علت ہو سکتا ہی اور نہ محوی حاوی کی علت ہو سکتا ہی پس اگر حاوی محوی کی علت ہو تو ضرور ہی کہ حاوی محوی پر بوجوب و وجود مین مقدم ہو کیونکہ یہ بدیہی ہی کہ علت کا معلول پر مقدم ہونا واجب ہی پس جب حاوی موجود اور واجب اعتبار کیا جاوے تو محوی اوس مرتبہ مین حاوی کے ساتھ موجود اور واجب نہ ہو گا بلکہ ممکن ہو گا مگر عدم خلاء داخل حاوی مین اور وجود محوی اس حیثیت سے باہم ایک دوسرے کو لازم ہین کہ ایک کا دوسرے سے جدا ہونا ممکن نہین ہی بلکہ یہان تک باہم لازم ہین کہ تصور مین بھی اون مین تلازم ہی کیونکہ داخل حاوی مین جب ہم تصور عدم خلاء کا کرین تو تصور محوی لازم ہو گا پس اگر حاوی محوی کی علت ہو تو خلاء ممکن ہو گا اور یہ خلاف مفروض ہی کیونکہ خلاء ممتنع بالذات ہی

[1] جسم سے مراد یہان جسم افلاک ہین جسم عنصری نہین ہین ۱۲ منہ [2] حکماء کے نزدیک افلاک اس طرح پر ہین کہ ایک دوسرے کو گھیرے ہوئے ہین ۱۲ منہ

پس عدم خلاء واجب بالذات ہوگا اور واجب بالذات ممکن نہین ہوسکتا اور جب محوی لازم اوسکا ہی تو وہ بھی واجب ہوگا اور اگر محوی حاوی کی علت ہو تو لازم آتا ہی کہ ایک ایسی چیز جو ضعیف اور ادون مرتبہ مین اور چھوٹے قد کی ہو وہ قوی اور اعلیٰ اور بڑے قد کی چیز کی علت ہو اور یہ بھی باطل ہی پس ضرور ہی کہ جسم کی علت سوا جسم کے اور کوئی چیز ہو اور جسم کے سوا یا واجب الوجود ہی یا نفس ہی یا عقل ہی واجب الوجود جسم کی علت اس وجہ سے نہین ہوسکتا کہ جسم کثیر ہین اور خدا واحد ہی اور واحد سے بجز واحد کے صادر نہین ہوسکتا اور نفس بھی جسم کی علت نہین ہوسکتا جیسا کہ بیان ہوچکا ہی پس ثابت ہوا کہ موجد جسم عقل ہی۔ اس دلیل کا یہ جواب دیا گیا ہی کہ خلاء قعر حاوی مین ممتنع بالذات نہین ہے کیونکہ اگر خلاء ممتنع بالذات ہوتا تو لازم اوسکا یعنی محوی واجب بالغیر نہ ہوتا پس خلاف مفروض لازم نہین آتا ہی تو جائز ہی کہ حاوی محوی کی علت ہو اور محوی کی علت ہونے کی نسبت جو کہا گیا ہی کہ اضعف اقوی کی اور ادنیٰ اعلیٰ کی اور چھوٹی چیز بڑی چیز کی علت نہین ہوسکتی یہ بیان خطابی ہی اس سے علم ویقین نہین حاصل ہوسکتا علاوہ اسکے ممکن ہی کہ محوی قد مین چھوٹا ہو مگر طاقت مین حاوی سے زائد ہو۔ چوتھی وجہ یہ ہی کہ اجرام سماویہ کے اجزاء مفروضہ بحسب طبع وضع اور محاذات مین ایک دوسرے سے اولیٰ نہین ہین پس طبیعت کل اجزاء کی متحد ہی اور جب طبیعت کل اجزاء کی متحد ہی تو یہ اجزاء

مختلف امور کے مقتضی نہ ہونگے اور کوئی وضع اونکے لیئے بحسب طبع واجب نہین ہی
اور جب کوئی وضع بحسب طبع اونکے لیئے واجب نہین ہی تو نقل اونکا ایک وضع
سے دوسری وضع کی طرف جائز ہی اور جب کہ نقل بدون میل کے متصور نہین ہے
تو مبدا میل اون مین ضرور موجود ہی اور میل اونکا بجز مستدیرکے نہین ہے
کیونکہ بجز حرکت دوری کے اور حرکت اون سے صادر نہین ہوتی اور نہ اونکے
طبائع مین نہ خارج مین اونکے لیئے مانع حرکت دوری ہی طبائع مین اس لیئے
نہین ہی کہ یہ ممکن نہین ہی کہ ایک طبیعت کسی شئے کی مقتضی بھی ہو اور مانع
بھی ہو اور خارج مین اسلیئے نہین ہی کہ مانع حرکت مستدیرہ کا صاحب میل مستقیم
یا مرکب از مستقیم و مستدیر ہی اور وہ فلک مین ممتنع ہی پس جب کہ مبدا میل
اون مین موجود ہی اور مانع مطلقًا مفقود ہی تو میل اون مین بالفعل موجود ہے
پس اجرام سماویہ کی حرکت مستدیرہ ہی علاوہ اسکے کہ فلک کی حرکت دوری
شبیہ روشہ سے بھی ثابت ہی اور یہ باعتبار قائلین حرکت فلک ضروری ہی
اور حرکت دوری نہ حرکت طبعی ہوسکتی ہی اور نہ حرکت قسری ہوسکتی ہی کیونکہ
حرکت طبعی ایک وضع کی طالب اور پھر اوسی سے ہارب نہین ہوسکتی اور حرکت
قسری اسوجہ سے نہین ہوسکتی کہ بدون میل طبعی قسر ہو نہین سکتا کیونکہ قسر
وہ ہی جو مخالف میل طبعی ہو پس فلک کی حرکت بجز حرکت ارادی کے نہین ہے
اور حرکت ارادی بلا غرض و شوق نہین ہوسکتی اور غرض و شوق بدون

مطلوب کے نہین ہوسکتا اور مطلوب فلک محسوس نہین ہی کیونکہ طلب محسوس
یا جذب سے ہوتی ہی یا دفع سے ہوتی ہی اور جذب ملائم شہوت ہے اور دفع
منافر غضب ہی اور یہ صفات مختص ادن اجسام سے ہین جو ایک حالت سے
دوسری حالت پر منفعل و متغیر ہوتے ہین اور اجرام سماویہ مین بجہۃ تغیر اوضاع
کے یہ متصور نہین ہی کہ بعض اوضاع سے وہ ملائم ہو اور بعض سے غیر ملائم ہو
اور جب کہ شہوت و غضب اجرام سماویہ کے لیئے نہین ہی تو اجرام سماویہ
مین جذب و دفع نہین ہی پس ثابت ہوا کہ افلاک کا مطلوب محسوس نہین ہے
بلکہ معقول ہی اور مطلوب کو چاہیے کہ کامل ہو ورنہ طالب کو شوق مطلوب
نہ ہوگا اور طالب یا مطلوب کی ذات تک پہونچنے کا طالب ہوگا یا اوسکی صفات
کا طالب ہوگا یا مطلوب کی مشابہت کمال کا طالب ہوگا ورنہ طالب کو مطلوب
سے کوئی تعلق نہ ہوگا اور فلک ذات مطلوب کا یا اوسکی صفات کا اگر طالب
ہو تو انقطاع حرکت فلک لازم آویگا کیونکہ ذات یا صفات کو کبھی حاصل کریگا
یا اصلا حاصل نہ کرسکیگا صورت اول مین تحصیل حاصل لازم آتی ہی اور دوسری
صورت مین حصول یاس لازم آتا ہی اور یہ دونون ممکن نہین ہین کیونکہ
تحصیل حاصل کا محال ہونا ظاہر ہی اور بعد یاس طلب نا ممکن ہی اور نا ممکن
محال ہی اور انقطاع حرکت اسلیئے محال ہی کہ اوس سے زمانہ قائم ہی اور زمانہ کا
عدم مطلقاً ممتنع ہی پس ثابت ہوا کہ فلک کو کامل سے تشبہ مطلوب ہی اور یہ

تشبہ کامل مستقر نہ ہوگا ورنہ بعد استقرار تشبہ یعنی حصول مطلوب بالکلیہ کی
طلب منقطع ہوگی اور وہی انقطاع حرکت لازم آویگا یا تحصیل حاصل
لازم آویگی پس ثابت ہوا کہ ایک تشبہ کے منقضی ہوجانے پر فلک دوسرے
تشبہ کا طالب ہوتا ہی اور جب کہ حرکت ہمیشہ سے ہی اور ہمیشہ رہیگی اور
اوسکا انقطاع محال ہی تو ضرور ہی کہ یکی بعد دیگرے تشبہ کے لیئے فلک
حرکت کرتا ہی اور مطلوب مین بالفعل نامتناہی کمالات ہون تاکہ فلک یکی
بعد دیگرے اون کمالات مین سے کسی کمال کو اوس مرتبہ شوق سے جو عاشق کو
معشوق کے ساتھ ہوتا ہی تبدیل وضع سے حاصل کیا کرے اور جب یہ جائز
نہین ہی کہ مطلوب صاحب کمالات نامتناہیہ حضرت علۃ العلل جل شانہ ہو
کیونکہ اگر واجب الوجود تعالیٰ شانہ سے تشبہ مطلوب فلک ہوتا تو حرکات افلاک
مختلف نہ ہوتے پس ثابت ہوا کہ مطلوب فلک عقل ہی جس سے اوسکو تشبہ مطلوب ہے
اور جب کہ افلاک متعدد ہین تو عقول کا تعدد بھی ثابت ہی کیونکہ اگر ایک ہی عقل
ہوتی تو تمام افلاک کی حرکت اوس سے تشبہ کے لیئے ایک ہی جہت مین ہوتی اور
جب کہ افلاک مین اختلاف حرکات ہی تو عقول کی کثرت بحسب کثرت جہات حرکت
افلاک ہی اس مقام پر یہ نہین کہا جاسکتا کہ فلک کا اپنے سافل کے نفع کے لیئے
حرکت کرنا ممکن ہی کیونکہ ہم کہین گے کہ فلکیات اپنے سافل سے اشرف ہین اور جائز
نہین ہی کہ عالی اپنے سافل کے لیئے کوئی فعل کرے اس لیئے کہ اگر عالی سافل

کے لیئے کوئی فعل کریگا تو عالی سافل کی جہت سے کسب کمال کریگا اور عالی کا اپنے سافل سے کسب کمال کرنا عقل سے بعید ہے۔

جواب اس وجہ کے یہ ہین اولاً یہ مسلم نہین ہی کہ طبائع اجزاء مفروضہ فلک مقتضی امور مختلفہ نہین ہین کیونکہ بعض اجزاء مقتضی اسکے ہین کہ وہ قطبین کے قریب مین ہون اور بعض مقتضی اسکے ہین کہ وہ منطقہ کے قرب مین ہون کیونکہ اگر اجزاء اپنے طبائع کے اقتضاء کے سبب سے قرب قطبین یا منطقہ کے طالب ہونگے تو ترجیح بلا مرجح لازم آویگی اور وہ محال ہی دوسرے یہ کہ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جاوے تو یہ مسلم نہین ہی کہ اجرام سماویہ حرکت مستقیمہ کے قابل نہین ہین تیسرے یہ کہ یہ مسلم نہین ہی کہ مانع حرکت مستدیرہ بجز صاحب میل مستقیم یا مرکب از مستقیم و مستدیرہ نہین ہو سکتا کیونکہ جائز ہی کہ مانع صاحب میل مستدیرہ ہو اور قوت مین اس مستدیرہ کے مساوی ہو مگر جہت مین مخالف ہو۔ چوتھے یہ کہ اگر یہ تسلیم بھی کیا جاوے تو یہ مسلم نہین ہی کہ جو قابل حرکت قسری ہو اوسمین مبدأ میل طبعی ضرور ہے پانچوین یہ کہ یہ مسلم نہین ہی کہ جب مبدأ میل موجود ہی اور مانع مفقود ہے تو میل بالفعل موجود ہی کیونکہ جائز ہی کہ میل کسی شرط پر موقوف ہو اور جب وہ شرط نہ پائی جاوے تو میل بالفعل نہ موجود ہو۔ چھٹے اگر یہ بھی تسلیم کیا جاوے تو یہ مسلم نہین ہی کہ اگر فلک مطلوب کی ذات یا اوسکی صفت تک اصلا نہ پہونچ سکے تو اوسکو یاس لازم ہی پس انقطاع طلب واجب ہی یا مطلوب کی ذات یا صفت تک

پہونچ جانے مین انقطاع طلب مستلزم انقطاع حرکت بوجہ تحصیل حاصل کے ضرور ہی اور وہ محال ہی اسلیئے کہ جائز ہی کہ فلک بے شعوری وجہالت وغیرہ کے سبب سے مایوس نہ ہوتا ہو کیونکہ شعور وعلم فلک مسلم نہین ہی اور طلب محال محال عقلی نہین ہے یا مطلوب فلک اوسکی ذات یا صفات کی تکمیل ہو اور وہ کوئی امر غیر قار ہو جسکے لیئے فلک اسطور سے حرکت کرتا ہو کہ یکے بعد دیگرے اوسکے افراد واقع ہون تاکہ اوسکی نوع کی حفاظت ہو جیسا کہ تمنے تشبہ مین ذکر کیا ہی۔ ساتوین یہ کہ یہ مسلم نہین ہے کہ واجب الوجود تعالیٰ شانہ مطلوب مشبہ بہ بوجہ اختلاف جہات نہین ہے کیونکہ جائز ہے کہ یہ اختلاف جہات بوجہ اختلاف قابلیت افلاک ہو جو قابلیت نوع سے اوسکو حاصل ہی یا یہ اختلاف حرکات اس جہت سے ہو کہ مشبہ بہ واجب الوجود مین مختلف کمالات ہین پس کسی کمال مین تشبہ حاصل کرنے کے لیئے کوئی فلک کسی جہت مین حرکت کرتا ہو اور کوئی فلک کسی جہت مین کسی اور کمال مین مشابہت حاصل کرنے کے لیئے حرکت کرتا ہو۔ آٹھوین یہ کہ حصر اقسام طلب ممنوع ہی کیونکہ یہ مسلم نہین ہی کہ طلب محسوس جذب ملائم ودفع منافر مین منحصر ہی۔ نوین یہ کہ یہ مسلم نہین ہی کہ فلک تغیرات شہوت وغضب سے پاک ہی۔ دسوین یہ کہ حرکت فلک دائمی نہین ہی کیونکہ ہر حرکت حادث ہی جیسا کہ بیان ہوگا بلکہ کل ماسوی اللہ حادث ہی جیسا کہ دلائل حدوث عالم سے ثابت ہوگا اور

اور جانب ابد بھی انقطاع حرکت افلاک بعض دلائل ابطال تسلسل اور دلائل سمعی سے ثابت ہی کما قال اللہ تعالیٰ واذا السماء انشقت ولقولہ تعالیٰ یوم نطوی السماء کطی السجل وغیرھما من الآیات الکثیرۃ والاحادیث المعتبرۃ الدالۃ علی فساد العالم وبطلان نظامہ۔

گیارھوین یہ کہ یہ مسلم نہین ہی کہ حرکت فلک دوری ہی پس جائز ہی کہ حرکت فلک مستقیم ہو۔ بارھوین یہ کہ اگر یہ بھی تسلیم کیا جاوے تو یہ مسلم نہین ہے کہ یہ حرکت قسری نہین ہی اور یہ قول کہ انتفاء طبیعت مقتضی انتفاء قسر ہے صحیح نہین ہی اسلیے کہ حرکت محوی لنسبت حاوی کے قسری ہی اگرچہ بالعرض ہی تیرھوین یہ کہ اگر یہ بھی تسلیم کیا جاوے تو وجود عقل کیون واجب ہی جس سے فلک تشبہ چاہتا ہی اور کیون نہ کہا جاوے کہ مقصود فلک خروج اوضاع ہی جو اوسکا کمال ہی پس فلک اوس کمال کے حصول کے واسطے حرکت کرتا ہی اس حالت مین مشبہ بہ کی کچھ حاجت نہین ہی۔ چودھوین یہ کہ یہ مسلم نہین ہی کہ عالی کا سافل سے استکمال بطور نفع رسانی سافل نہین ہو سکتا کیونکہ یہ قول برہانی نہین ہی اور خطابی قول ظنی ہی اور ظنی مقدمات سے یقین نہین حاصل ہوسکتا۔ پندرھوین یہ کہ یہ کیون تسلیم کیا جاوے کہ حرکت فلک اوسکے ارادہ سے ہی بلکہ جائز ہی کہ حرکت فلک ارادہ باریتعالی سے ہو۔

حکماء کہتے ہین کہ حدیث سے بھی عقل کا ثبوت ہوتا ہی کیونکہ حدیث مین آیا ہی
اول ما خلق اللہ العقل اور بعض حکماء نے کہا ہی کہ حدیث مین
جو یہ وارد ہوا ہی کہ اول وہ چیز جس کو خدا نے پیدا کیا ہو وہ عقل ہی پھر
یہ وارد ہوا ہی کہ اول وہ چیز جس کو خدا نے پیدا کیا ہو وہ قلم ہی پھر یہ بھی
وارد ہوا ہی کہ اول وہ چیز جسکو خدا نے پیدا کیا ہی وہ میرا نور ہی یعنی نور
خاتم الانبیاء محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہی ان حدیثون کے معنی
مختلف نہین ہین بلکہ اول مخلوق الٰہی کا عقل اسوجہ سے نام ہوا ہی کہ وہ
اپنی ذات کا تعقل کرتا ہی اور مبدأ اول دیگر تمام موجودات عالم ہی اور اس
حیثیت سے کہ وہ دیگر تمام موجودات عالم کے صدور مین واسطہ ہی اور
تمام موجودات عالم کے علم کے نقوش اوسمین ہین قلم سے موسوم ہوا ہے
اور اس حیثیت سے کہ اوسکے توسط سے انوار نبوت کا فیض پہونچتا ہی
نور خاتم الانبیاء سے ہے۔

بحث ترتیب موجودات عالم حسب رائے حکماء

حکماء کہتے ہین کہ جب یہ ثابت ہوا کہ صادر اوّل عقل ہی تو جاننا چاہیے
کہ عقل اول کے لئے تین اعتبارات ہین ایک اوسکے نفس کا وجود ہی دوسرا
اوسکا وجوب بالغیر ہے تیسرا اوسکا امکان ذاتی ہی۔ ہر اعتبار سے ایک
معلول کا صدور ہوا اوسکے وجود کے اعتبار سے۔ دوسری عقل کا

صدور ہوا اور اوسکے وجوب بالغیر کے اعتبار سے نفس کا صدور ہوا اور
باعتبار اوسکے امکان ذاتی کے جسم کا صدور ہوا اور وہ جسم فلک اول ہی
اور ان اعتبارات کے لحاظ سے جو معلولات مذکورہ کا صدور ہوا ہی تو اوسکا سبب
یہ ہی کہ اشرف کی اسناد اشرف کی جانب مناسب ہی اور ادون کے اسناد ادون
کی جانب مناسب ہی مثلاً وجود عقل کا اوسکے وجوب سے اشرف ہی اس سے ثابت ہی کہ
دوسری عقل کا صدور وجود ہی سے ہی اور وجوب بالغیر اوسکا امکان ذاتی سے
اشرف ہی اسلیئے ثابت ہی کہ نفس کا صدور اوسکے اعتبار وجوب بالغیر سے ہی اور امکان
ذاتی ان دونوں سے ادون ہی یہ اس بات کی دلیل ہی کہ اوسکے امکان ذاتی
کے اعتبار کے سبب سے جسم کا صدور ہوا اسی طرح عقل ثانی سے تیسری عقل اور
دوسرا فلک پیدا ہوا اور اسی طرح سے دس عقلیں اور نو فلک پیدا ہوئی یہانتک
کہ دسوین عقل جو سب سے آخر ہی اور عقل فعال سے موسوم ہی صادر ہوئی اور فلک
قمر جو سب سے آخر فلک ہی صادر ہوا اور عقل فعال اس عالم مین جو تحت فلک
قمر ہی موثر ہی اوس سے صورتون اور نفوس اور اعراض کا عناصر بسیطہ مین اور
عناصر بسیط سے جو اشیا مرکب ہین اون استعدادون کی وجہ سے فیضان ہوتا ہی
جو افلاک کی حرکتون اور اتصال کواکب اور اونکی وضعون کے سبب سے حاصل
ہوتی ہین حکماء کے اس بیان پر یہ اعتراض کیئے گئے ہین کہ یہ ظاہر ہی کہ اگر یہ
اعتبارات اعیان مین موجود ہین تو ضرور ہی کہ یہ اعتبارات متعدد ہون

تو تمہارا یہ قول کہ واحد سے بجز واحد کے صادر نہین ہوسکتا باطل ہوگا پس تمہارے
استدلال کی اصل و بنیاد ہی باطل ہوگی اور اگر یہ وجودی نہین ہین بلکہ محض اعتباری
ہین تو یہ ممتنع ہے کہ یہ چیزین جز و مصدر اون چیزون کے ہون جو اعیان ہین
موجود ہین۔ جواب اس اعتراض کا یہ دیا گیا ہی کہ یہ چیزین جز و موثر نہین ہین
بلکہ یہ چیزین تاثیر کے لیئے شرطین ہین اور شرط کبھی امر اعتباری سے ہوتی ہی۔
اسکا جواب یہ دیا گیا ہی کہ پھر یہ بھی جائز ہوگا کہ مثل ان اعتبارات کے مبدا اول مین بہی
کچھ ایسی چیزین ہون جنسے معلولات متعدد کا صدور جائز ہوا اور یہ ای حکماء تمہاری
اوس اصل کی منافی ہی جسکو تمنے ترتیب موجودات عالم کی بنیاد قرار دی ہی اور
یہ قول تمہارا کہ اسناد اشرف کی اشرف سے مناسب و سزاوار ہی خطابی اور ظنی ہی
جو اس اعلی مطلب علمی مین کار آمد نہین ہی پھر اس بات کا ثبوت تمہارے ہی
قاعدہ سے کیسا مشکل ہوگا کہ فلک ہشتم مین مختلف مقدار کے جو اس کثرت سے
ستارے ہین اونکا وجود اسی قاعدہ سے ہی اس سے زیادہ اس امر کا ثبوت مشکل
ہوگا کہ عقل فعال سے بیشمار صورتون ور اعراض کا وجود ہوا ہی جو اس کثرت سے
عالم تحت افلاک مین موجود ہین اور مختلف بھی ہین بہرحال اس عالم مین حکماء نے
نہایت ضعیف اسپر اعتماد کیا ہی پھر اس مقام پر کیا خبط و اضطراب و تباین
داقع ہوا ہی عقل اول مین پہلے دو جہتون کی قائل ہوئی ایک وجود اوسکا اور
اوس وجود کو عقل ثانی کی علت قرار دی ہی اور اوسکے امکان کو فلک

اول کی علت قرار دی ہی پھر اون مین سے بعض اسکے قائل ہوئے ہین کہ اپنے
وجود کا تعقل جو عقل اول کو ہی وہ دوسرے عقل کی علت ہی اور اوسکا امکان
فلک اول کی علت ہی اور بعض نے تین وجہون سے اوسمین کثرت کا اعتبار کیا
جیساکہ پہلے بیان ہوا ہی اور کبھی چار وجہون سے اوسمین کثرت کا اعتبار کیا ہی
اور چوتھا یہ اعتبار زیادہ کیا ہی کہ اوسکو اپنے غیر کا علم بھی ہی پس اوسکے امکان کو
فلک کی ہیولی کی علت قرار دی ہی اور اوسکے علم کو فلک اول کی صورت کی
علت قرار دی سبحے ان حالات سے یہ ظاہر ہوا کہ عقل بشری ترتیب
موجودات عالم کے ادراک مین قاصر ہی فظھر ان ما اعتمد واعلیہ لایشفی
العلیل وما نزل بہ جبرئیل پس بجز اسکے چارہ نہین ہی کہ نقل پر اعتماد
کیا جاوے اور عقل سے محض اوسکے امکان کی تحقیق کریجاوے جیساکہ طریقہ متکلمین ہے

بحث احکام عقول حسب رائے حکماء

حکماء کے نزدیک احکام واحوال عقول یہ ہین۔ اول یہ کہ عقول ازلی ہین یعنی
حادث نہین ہین کیونکہ حدوث سبق مادہ کو چاہتا ہی اور عقول اوس سے بری ہین۔
جواب اوسکا یہ ہی کہ یہ مسلم نہین ہی کہ ہر حادث کے لیے سبقت مادہ کی ضرور ہو
دوسرے یہ کہ عقول کائن نہین ہین پس فساد سے بری ہین اور فساد وہ ہی کہ
ایک صورت ترک ہو اور دوسری صورت واقع ہو کیونکہ یہ امر بغیر ترکیب کے نہین
ہوسکتا جس مین دو جہتین یا یک جہت قبول اور دوسری جہت فعل ہو اور

عقل بسیط ہی تیسرے یہ کہ کمالات عقل بالفعل حاصل ہین کیونکہ کسی شئے کا
قوت سے فعل مین آنا بغیر مادہ کے نہین ہوسکتا کیونکہ مادہ ہین اسکی استعداد ہی
کہ اوسکے اوضاع وحرکات وقتاً فوقتاً بدلتے رہتے ہین برخلاف عقل کے کہ
اسمین استعداد تبدال وضاع وحرکات وغیرہ نہین ہی چوتھے یہ کہ ہر عقل کی نوع
اوسکے تشخص مین منحصر ہی کیونکہ نوع واحد کے اشخاص جب تک مادہ نہ ہو کثیر
نہین ہوتے اور اوسکو علاقہ مادہ سے نہین ہی- پانچوین یہ کہ عقول کو اپنی ذات کا
علم ہی اسلیئے کہ ماہیت مجرد کا قائم بالذات مجرد مین حاضر ہونا یہی تعقل ہے
حصول صورت مطابق اپنے نفس کے تعقل مین شرط نہین ہی کیونکہ اپنے نفس کے
تعقل مین صورت مطابق کا حصول نہین ہوتا چھٹے یہ کہ عقل کو کلیات کا تعقل ہی
بلکہ کل مجرد قائم بالذات کو تعقل کلیات ہی کیونکہ کل مجردات کے لیئے صحیح ہی
کہ وہ معقول ہون اسلیئے کہ ذات اونکی شوائب مادہ سے بری ہی اور جب اونکی
ذات شوائب مادہ سے بری ہی تو اونکی ماہیت کسی ایسے عمل کی محتاج نہین ہی
جسکے سبب سے وہ معقول ہون پھر بھی اگر وہ معقول نہ ہون تو یہ فعل عاقلہ کا
قصور ہوگا اور جب کہ یہ ممکن ہی کہ کل مجردات معقول ہون تو ممکن ہی کہ
غیر کے ساتھ بھی معقول ہون بلکہ ہر معقول کے ساتھ معقول ہون اسلیئے کہ
معقولات مین باہم معاندت اور ضدیت نہین ہی اور نیز یہ کہ کل معقولات پر
حکم امور عامہ مثل وحدت وکثرت وغیرہ صحیح ہی اور حکم دو چیزون مین اسکا

مقتضی ہی کہ معًا اون دونون چیزونکا تعقل ہو اور جب کہ یہ ثابت ہوا تو صحیح ہی
کہ ماہیت مجردہ اپنے غیر (مجرد بالذات) سے عقل مین مقارن ہو کیونکہ تعقل یہی ہی
کہ ماہیت معقول جوہر عاقل مین حاصل ہو اور جب کہ یہ ممکن ہوا کہ مقارنت
اسکی غیر کے ساتھ صحیح ہی تو جب کہ خارج مین مجرد قائم بالذات پایا جاوے گا
تب بھی یہ مقارنت غیر سے صحیح ہو گی کیونکہ صحت مقارنت ماہیت مجرد مع الغیر
اس امر پہ موقوف نہین ہی کہ مجرد عقل مین حاصل ہو اسلیئے کہ مجرد کا عقل مین
حاصل ہونا نفس مقارنت ہی پس اگر امکان مقارنت حصول مجرد فی العقل پہ
موقوف ہو تو لازم آویگا کہ صحت شئے وجود شئے پہ موقوف ہی جو اوس سے
متاخر ہی اور یہ دور ہی اور وہ محال ہی اور جب کہ خارج مین یہ مقارنت مجرد سے
صحیح ہوئی تو ثابت ہوا کہ تمام صور عقلیہ از قبیل معانی کلیہ کا تعقل عقل کے لیئے
صحیح ہی اور جو کچھ عقل کو ممکن ہی وہ بالفعل اوسکو حاصل ہی کیونکہ حدوث یا تغیر
توابع مادہ سے ہی اور عقل مادہ سے بری ہی۔ اسکا جواب یا گیا ہی کہ یہ مسلم نہین ہی
کہ ہر مجرد کا تعقل ممکن ہی کیونکہ (ای حکماء) تمکو اعتراف ہی کہ حقیقت باریتعالی شانہٗ
کا ادراک بشر کے لیئے ممکن نہین ہی اور حقیقت عقول و نفوس معلوم نہین ہے اور
یہ بھی مسلم نہین ہی کہ معقول ہونے مین مجرد کو کسی عمل کی احتیاج نہین ہی یہ تو
جب صحیح ہوتا کہ موانع تعقل کا انحصار مادہ مین ہوتا اور یہ ممنوع ہی اور یہ مسلم نہین ہے
کہ جب مجرد کا تنہا تعقل ہو سکے تو وہ غیر کے ساتھ بھی معقول ہو سکے بلکہ ممکن ہے

کہ بعض ایسے مجردات ہون جنکا تعقل غیر کے ساتھ صحیح نہ ہوا اور یہ قول کہ وجدان شاہد ہی کہ جب معقولات مین باہم ضدیت و مخالفت نہین ہی پس اونمین مقارنت ممکن ہی ثابت نہین ہی اسلیئے کہ یہ ممکن ہی کہ غیر ایسا ہو جسکا تعقل ممکن نہ ہو جیسا کہ باری تعالی اور نفوس و عقول کی حقیقت کی نسبت بیان ہوا اور اگر یہ بھی تسلیم کیا جاوے تو یہ مسلم نہین ہی کہ اگر ماہیت مجردکا غیر کی معیت مین تعقل ہو تو یہ تعقل غیر کی ماہیت مجردہ اور مجرد معقول کی مقارنت کا موجب ہی کیونکہ یہ جب لازم ہوتا کہ علم کے معنی حصول ماہیت مجردہ فی العقل تسلیم کیے جاوین حالانکہ اوسمین کلام ہی بلکہ ہم کہین گے کہ علم ایک تعلق خاص درمیان عالم و معلوم ہے اور یہ بھی مسلم نہین ہی کہ مجرد معقول اور غیر کی مقارنت جب عقل مین صحیح ہے تو مطلقاً مقارنت حتی کہ خارج مین بھی مقارنت صحیح ہوگی اور یہ قول بھی ممنوع ہی کہ اگر صحت مقارنت حصول مجرد فی العقل پر موقوف ہو تو لازم آویگا کہ صحت شئے اپنے وجود پر موقوف ہو اور وجود امکان سے متاخر ہی اور یہ دور ہی کیونکہ یہ تو جب لازم آتا کہ ایک معقول کی مقارنت دوسرے معقول کے ساتھ اور مقارنت ایک معقول کی دونون معقولون سے عقل کے ساتھ باہم مثل ہوتے مگر مماثلت مسلم نہین ہی کیونکہ مقارنت معقول کی غیر کے ساتھ مقارنت دو حال کی باہم ہی اور مقارنت مجرد کی جوہر عاقل کے ساتھ مقارنت حال کی محل کے ساتھ ہی اور یہ دونون مقارنتین مماثل نہین ہین بلکہ نوعیت مین باہم غیر ہین

پس ایک نوع کی مقارنت کی صحت کا دوسری نوع کی مقارنت کی صحت پر موقوف
ہونا جو اوس سے متاخر ہے محال نہین ہی اور اگر یہ بھی تسلیم کیا جاوے کہ
دونون مقارنتین مماثل ہین اور وجود خارجی مین اونکی مقارنت صحیح ہی تو یہ مسلم
نہین ہی کہ بدون قابلیت تعقل مقارنت محض کافی ہی اور وہی تعقل ہی پس
جائز ہی کہ جب مجرد خارج مین پایا جاوے اوس مین تعقل کی وہ قابلیت نہ ہو
کیونکہ جائز ہی کہ تعقل کوئی اور امر غیر مقارنت ہو اور مقارنت ماہیت مجرد
عین تعقل نہ ہو بلکہ شرط تعقل ہو۔ ساتوین یہ کہ عقول کو جزئیات کا تعقل
نہین ہی کیونکہ جزئیات کا تعقل بحسب جزئیت محتاج آلہ جسمانی مثل لمس و بصر
وغیرہ کے ہی اور جزئیات مین تغیر ہی پس اونکے علم مین بھی تغیر ہوگا کیونکہ علم
مطابق معلوم ہی اور وہ عقول مین جائز نہین ہی اور آلات جسمانی سے اون کو
تعلق نہین ہی۔ اسکا جواب یہ دیا گیا ہی کہ باری تعالی شانہ کا علم جزئیات پر
محیط ہی حالانکہ ذات اوسکی آلات جسمانی سے پاک ہی اور تغیر بھی اوسکی ذات
وصفات مین نہین ہی جیسا کہ بیان ہوگا۔ آٹھوین یہ کہ عقول کمالات نفوس
فلکی کے مبادی ہین پس حرکات فلکی جو دائمی ہین وہ عقل کے فیض سے ہین
اور عقل کا فیض پہونچانا نا متناہی ہی اور نفس افلاک اوس فیض و اثر کو
عقل سے قبول کرتے ہین۔ نوین یہ کہ عقل آخر عقل فعّال ہی وہ نفوس
بشریہ کو کمالات پہونچاتی ہی جس طرح روشنی آنکھ کو مدد دیتی ہے۔

دسوین یہ کہ عقول مبداء نفوس ہین کیونکہ نہ واجب الوجود تعالیٰ شانہ بلاواسطہ
اونکی علت ہوسکتا ہی جیسا کہ بیان ہوا اور نہ جسم اور نہ جزو جسم اونکی علت
ہوسکتا ہی کیونکہ جسم اور جزو جسم کا اثر بمشارکت وضع ہوتا ہی اور نفس کے لیے
وضع نہین ہی اور نفس بھی مبداء نفوس نہین ہوسکتا ہی کیونکہ ہمارا کلام
مبداء قریب مین ہی جسکی طرف کل نفوس مستند ہین پس نفس کا مبداء
عقل ہی آن سب کا جواب یہی ہی کہ ان سب کی بنیاد دراصل وہ ہی کہ واحد سے
بجز واحد کے نہین صادر ہوسکتا اور وہ مسلم نہین ہی اسی طرح عقل کے وجود
کے دلائل بھی مجروح ہین پس نہ عقول ورنہ اونکے احکام ثابت ہین ۔
واضح ہو کہ حکماء کہتے ہین کہ شرع مین جو الفاظ ملائکہ وارد ہوئے ہین
اون سے مراد عقول ہین پھر یہ بھی کہتے ہین کہ عقل اول سے مراد خاتم الانبیاء
محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہین اور بعض احادیث مین جو بہ مختلف
الفاظ وارد ہوئے ہین کہ اول ما خلق اللہ نوری اور اول ما
خلق اللہ العقل اور اول ما خلق اللہ القلم انسے مراد ایک ہی نفس ہے

بحث بسیط

بسیط مین یہ اختلاف واقع ہوا ہی کہ آیا ممکن ہی کہ بسیط قابل بھی ہو اور
فاعل بھی ہو حکماء کہتے ہین کہ بسیط کا قابل وفاعل ہونا محال ہے اور
ایک جماعت نے اوسے جائز کہا ہی حکماء کی حجت یہ ہی کہ بسیط فاعل اس

حیثیت سے کہ فعل اوس سے صادر ہوتا ہی واجب ہوگا کیونکہ معلول کا وقوع
جسوقت اوسکی علت تامہ موجود ہو واجب ہوتا ہی اور اس حیثیت سے
کہ فعل اوسکے لیے مقبول ہی ممکن ہوگا اور ایک ہی شئے جو ہر جہت ایک ہے
اوسکی نسبت مختلف نسبتین ممکن نہین ہین پس لازم آویگا کہ وہ شئی مرکب ہے
اور یہ خلاف مفروض ہی اسلیئے کہ وہ بسیط فرض ہوا ہی علامۂ حلی کتاب
نہج المسترشدین مین کہتے ہین کہ یہ خطا ہی کیونکہ ممکن ہی کہ نسبتون کا
اختلاف حیثیتون کے اختلاف کے سبب سے ہو اسلیئے کہ امکان اسوقت مین
قابلیت کے سبب سے ہوگا اور وجوب فاعلیت کے سبب سے ہوگا اور واحد
فی نفسہ واحد ہوگا۔

بحث جزئی و کلی

موجود کی تقسیم جزئی و کلی کی طرف بھی امور عامہ مین سے ہی بیان اوسکا
یہ ہی کہ جو موجود ہی اوسکے مفہوم کا تصور دو حال سے خالی نہین ہی یا تو وہ
وقوع شرکت سے اس معنی سے مانع ہوگا کہ اوسکا حمل کثیر اشیا پر ہو سکے
یا اس معنی سے وقوع شرکت کا مانع نہ ہو کہ حمل اوسکا کثیر اشیا پر ہو سکے
اگر امر اول ہی تو اوسے جزئی کہتے ہین مثلاً زید اون محسوسات مین سے ہی
جسکی طرف اشارہ کر سکتے ہین مگر زید کی طرف اشارہ کرنا اس بات سے مانع ہی
کہ اسکا حمل کسی اور شخص پر کیا جاوے - اور اگر امر ثانی ہی تو اوسے کلی کہتے ہین

مثلاً انسان ہی کہ اسکا مفہوم اس بات کا مانع نہین ہی کہ کثیرین مین مشترک ہو
وہ زید و عمر و بکر سب مین مشترک ہو کر پایا جاتا ہی۔

بحث تقسیم کلی بحسب افراد

یہ امر ظاہر ہی کہ کلی کا وجود بدون وجود افراد کے نہین ہی لیس افراد کلی کے اصل ہین اور اوس سے وجود مین مقدم ہین اور جب یہ قرار پایا تو جاننا چاہئے کہ افراد کلی یا تو وجود اونکا خارج مین نہ ہوگا بلکہ ذہن ہی مین ہوگا اس کلی کی مثال شریک باری ہی کہ اوسکی کوئی فرد خارج مین موجود نہین ہو سکتی یا اونکا وجود خارج مین صحیح ہوگا جیسے ایک پہاڑ یاقوت کا کہ اوسکا وجود خارج مین نہ ہو اور ہم اوسکا تصور کرین اوسکا وجود خارج مین ممکن ہی یا وجود اوسکا خارج مین ہوگا جسکا وجود خارج مین ہوگا وہ یا واحد ہوگا یا کثیر ہوگا اگر واحد ہوگا تو غیر اوسکا جو مثل اوسکے ہو اوسکا وجود ممتنع ہوگا یا ممکن ہوگا اول کی مثال واجب الوجود ہی کہ اوسکے مثل کا وجود ممتنع ہوگا پس وجود اوسکا فرد واحد مین منحصر ہوگا اور دوسرے کی مثال آفتاب ہی کہ اگرچہ فرد واحد ہی مگر دوسرے آفتاب کا وجود بھی ممکن ہی اور یا افراد اوسکے کثیر ہونگے اس کثیر کی بھی دو حالتین ہین یا تو وہ متناہی ہوگا یا غیر متناہی ہوگا پہلی کی مثال جیسے سیارہ ہین جو سات مین منحصر ہین اور متناہی ہین اور دوسرے کی مثال جیسے نفس ناطقہ اون لوگون کے نزدیک ہی جو نفس ناطقہ کے حدوث

اور عالم کے ابدی ہونے کے قائل ہین اور جب کلی کے لیئے افراد ضروری ہین
اور افراد کے لیئے کوئی حقیقت ہونی ضروری ہی پس یا یہ کلی نفس حقیقت افراد
ہوگا یا جزء حقیقت افراد ہوگا یا خارج از حقیقت افراد ہوگا اگر وہ نفس افراد ہی
تو اوسے نوع کہتے ہین جیسے انسان کہ وہ عین ماہیت زید و عمرو و بکر ہی اون مین
زیادتی اون اعتبارات کے وجہہ سے ہوتی ہی جو اوسے مشخص کر دیتے ہین جیسے
کیفیت و وضع و این وغیرہ اگر وہ کلی جزء حقیقت افراد ہی تو یا وہ اوس حقیقت
مین اور اوسکی غیر مین تمام مشترک ہوگی یا نہ ہوگی اگر امر اول ہی تو اوسے جنس
کہتے ہین جیسے حیوان کہ وہ بہ نسبت انسان و بقر و غنم کی جزء حقیقت ہی اور اگر تمام
مشترک نہ ہو بلکہ جزء ممیز ہو تو اوسے فصل کہتے ہین جیسے ناطق بہ نسبت
انسان اور اگر وہ کلی ماہیت سے خارج ہے تو یا ایک ہی ماہیت
سے خاص ہوگا اور دوسری ماہیت مین نہ پایا جاویگا اوسکو خاصہ
کہتے ہین جیسے ضاحک انسان کے لیئے خاصہ ہی پس ضاحک ماہیت انسان سے
خارج ہی مگر ماہیت انسان کے سوا دوسری ماہیت مین نہین پایا جاتا اوسکی
رسم یہ بیان کی جاتی ہی کہ خاصہ وہ کلی ہی جو ایک حقیقت پر قول عرضی سے
محمول ہو اور اگر وہ کلی اس ماہیت کے ساتھ خاص نہ ہو بلکہ وہ ماہیت
اوسمین اور اوسکے غیر مین پائی جاتی ہو اوسے عرض عام کہتے ہین جیسے ماشی
(چلنے والا) یہ انسان اور غیر انسان مین مشترک ہی اور حقیقت سے اون کی

خارج ہی اور کسی نوع سے خاص نہین ہی اوسکا رسم یہ ہی کہ عرض عام وہ
کلی ہی جو بہت سی چیزون پر جنکی حقیقتین مختلف ہون حمل کیا جاوے اور یہ حمل
عرضی ہو یہ پانچ قسمین ہوئین - نوع و جنس - و فصل و خاصہ و عرض عام
اول تینون امر یعنی نوع و جنس و فصل کو ذاتی کہتے ہین نوع کو اسلیئے
ذاتی کہتے ہین کہ وہ عین ذات ہے اور جنس و فصل کو اسلیئے ذاتی کہتے ہین
کہ وہ ذات کی طرف منسوب ہین کیونکہ وہ دونون ذات کے جز ہوتے ہین
اور جو ذات کی طرف منسوب ہوتا ہی اوسکا ذاتی ہونا مناسب ہی اور دو
آخری امر یعنی خاصہ اور عرض عام کو عرضی کہتے ہین کیونکہ وہ ذات سے
خارج ہوتے ہین اور ذات کو عارض ہوتے ہین -

بحث حدوث عالم و اثبات الہ عالم

اس وجہ سے کہ بعد ثبوت حدوث عالم منکرین خدا کو مجال انکار
ثبوت خدا ے تعالیٰ نہین ہی اثبات حدوث عالم ایک معرکۃ الآرا بحث درمیان
متکلمین اور اونکے مخالفین کے ہی مخالفین حدوث عالم جمہور حکماء الہیین اور
منکرین صانع عالم ہین قبل شروع بحث حدوث عالم تین امرونکا یاد دلانا مناسب ہی -
اول امر یہ ہی کہ عالم سے مراد بجز اللہ تعالیٰ کے باقی اور کل موجودات ہین -
دوسرا امر یہ ہی کہ مطلقاً ہر جگہ بجز اسکے کہ کوئی قرینہ اوسکے خلاف ہو حدوث سے
اوسکے اصلی معنی مراد ہوتے ہین جسکو ہر شخص جانتا ہی یعنے جسکا اول ہو یا جس کا

وجود بعد عدم ہو وہ معنی حدوث کے مراد نہین ہوتے جنکو حکماء حادث بالذات قدیم بالزمان سے موسوم کرتے ہین تیسرا امر یہ ہے کہ مجملاً بیان ہو چکا ہے کہ سقراط اور بعض حکماء سابق اور جمیع ثنویّہ کا مذہب یہ ہے کہ عالم کی ذات قدیم ہے اور صفات اوسکے حادث ہین پھر اوسکی تفصیل مین اختلاف ہی فرقۂ ثنویہ مجوس کی رائے مین ظلمت اور نور قدیم ہین اونکے ملنے سے عالم کا وجود ہی اور اون مین حرنانیین کی رائے یہ ہی کہ پانچ قدیم ہین اون مین سے دو زندہ اور فاعل ہین اون دونون مین سے ایک اللہ تعالی ہے اور ایک نفس ہی اور ایک منفعل ہی اور زندہ نہین ہی وہ ہیولی ہی اور دو نہ زندہ ہین نہ فاعل ہین اور نہ منفعل ہین وہ دونون دہر اور خلاء ہین کیفیت تکون عالم مین وہ یہ کہتی ہین کہ نفس ہیولی پر عاشق ہوا کیونکہ اوسکے کمالات حسی اور عقلی کا وجود ہیولی پر موقوف ہی اور ہیولی قابل محض ہی اوسنے نفس کے ملنے کو قبول کر لیا پس نفس اور ہیولی کے ملنے سے تکونات عالم کا وجود ہوا یہ بھی کہا گیا ہی کہ وحدت قدیم ہی اور جب وحدت نقطون کی صورت مین جمع ہو گئی تو اوس سے خط بنے اور خط سے سطحین بنین اور سطحون سے جسم بنا اور یہ بھی کہا گیا ہی کہ یہ رموز و اشارات ہین ظاہری حقیقت مراد نہین ہے بلکہ ایک خدا کی ذات قدیم ہی اور منکرین خدا کا مذہب یہ ہی کہ مادّہ اجسام اور اوسکی طبیعت کلی قدیم ہی اور صورتین اور وضعین حادث ہین اور بجز اجسام کے نہ عالم مین تھا اور نہ عالم

کسی شے کا ثبوت ہی اونکا یہ قول ہی کہ نہایت چھوٹے چھوٹے ذرہ قدیم ہین
جنسے عالم مین تغیرات اور حدوث حوادث کا وجود ہوا ہی جسکو تفصیل سے ہم آگے
بیان کرینگے اور بجز اون حکما کی جنکا ذکر ہوچکا ہی اور اونکے تابعین کے تمام متکلمین بلکہ
کل اہل اسلام اور یہود اور نصاریٰ بلکہ قریب قریب کل اہل ملل و ادیان کا مذہب
یہ ہی کہ بجز اللہ تعالیٰ کے کوئی شی قدیم نہین ہی اور یہی حق ہی جن دلیلون سے حدوث
عالم کا ثبوت ہوتا ہی اون مین سے چند دلیلین یہ ہین - اوّل دلیل یہ ہی کہ
یہ امر بدیہی ہی کہ اجسام کے لیے حیز اور جہت ضروری ہی کیونکہ اگر کوئی خاص
حیز اور جہت جسم کے لیے نہو تو یہ لازم آویگا کہ یا جسم کسی حیز و جہت مین نہو یا کل حیزون
اور جہتون مین حاصل ہو اور یہہ دونون امر یقینًا باطل ہین اور جب یہ ثابت ہوا تو ہم کہتے ہین کہ
کسی جسم کا ایک خاص حیز اور جہت سے مختص ہونے کا سبب یا اوسکی ذات ہوگی یا اوسکی ذات
خارج کوئی امر اوسکی ذات کا غیر ہوگا اوّل امر کا محال ہونا بدیہی ہی کیونکہ اگر ذات
اوسکی سبب اختصاص ہو تو حرکت یعنی ایک حیز سے دوسرے حیز کی طرف اور ایک جہت سے
دوسرے جہت کی جانب اوسکا انتقال محال ہوا اور یہ قطعًا باطل ہی اسلیے کہ ہم
اجسام کو متحرک دیکھتے ہین خواہ وہ فلکی ہون یا عنصری ہون جس سے ثابت ہوا
کہ انتقال جسم کا ایک مکان سے دوسرے مکان کی جانب اور ایک جہت سے
دوسری جہت کی جانب محال نہین ہی بلکہ جائز ہی اور جب انتقال جسم کا ایک
حیز سے دوسرے حیز کی جانب محال نہین ہی تو ثابت ہوا کہ اختصاص جسم کا حیز

خاص اور جہت خاص سے اوسکے غیر کی جہت سے ہی اور جب یہ بھی ثابت ہوا کہ
سبب اختصاص جسم اوسکی ذات سے خارج اور اوسکا غیر ہے تو ہم کہتے ہین
کہ وہ غیر جو سبب اختصاص ہی وہ یا قادر مختار ہوگا یا موثر موجب ہوگا اگر امر
اول ہی تو حدوث عالم ثابت ہی کیونکہ قادر مختار کا فعل قصد و ارادہ سے صادر
ہوتا ہی اور قصد و ارادہ شئے موجود کی ایجاد کی جانب متوجہ نہین ہوتا اسلیے کہ
ایجاد موجود تحصیل حاصل ہی اور وہ محال ہی اور خدا کا وجود بھی ثابت ہوگا کیونکہ
ہمارا دعویٰ یہی ہی کہ موثر عالم صاحب قدرت و اختیار ہی مادہ اور اوسکی طبیعت
بے شعور و مجبور ہے عالم کا وجود ممکن نہین ہی اور اگر غیر اوسکا موثر موجب ہوگا تو یا اوسکا اثر واجب ہوگا
تو وہی بات لازم آویگی کہ جسم اپنے حیز اور جہت مخصوص سے منتقل نہ ہو اور وہ باطل ہی
یا اثر اوس موثر موجب کا جائز ہوگا اور جب اثر اوسکا جائز ہوگا تو وہی بحث
عود کریگی کہ موثر اوس موجب کا اگر مختار ہوگا تو ہمارا مطلب حاصل ہوگا اور اگر وہ موجب ہوگا تو تسلسل
لازم آویگا اور وہ محال ہی دوسرے یہ کہ اگر یہ موثر موجب مجرد ہوگا تو اوسکا اثر
سب اجسام کے ساتھ مساوی ہوگا اور کوئی مخصص ایک حیز کا دوسرے حیز سے اور
ایک جہت کا دوسری جہت سے نہ ہوگا پس ترجیح بلا مرجح لازم آویگی اور وہ محال ہی
اور اگر یہ موجب مقارن ہوگا تو جسم اوس سے اس اتصاف مین کسی خاص امر کا
محتاج ہوگا اور وہ امر جسکے سبب سے یہ اتصاف ہوا ہی یا قادر مختار کی جانب
مستند ہوگا یا فاعل موجب سے مستند ہوگا اگر امر اول ہی تو مطلب ہمارا حاصل ہی

جیساکہ بیان ہوا اور اگر وہ شے موجب سے مستند ہوگا تو اوسمین بھی یہی کلام یہانتک
ہوگا کہ تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہی اور جب ہمارے مطلوب کے مخالف
سب احتمالات و شکوک باطل ہوے تو حدوث عالم اور مطلوب بالذات یعنے ثبوت
خدائے عالم حاصل ہی اور جب جسم حادث ہی تو اوسکے جمیع اوصاف اور اعراض کا
حدوث بھی ظاہر ہی کیونکہ اوصاف اور اعراض جسم کا وجود جسم کے وجود پر موقوف ہی
دوسری دلیل مشہور متکلمین ہی بیان اوسکا یہ ہی کہ جسم متحرک ہی یا ساکن ہی کیونکہ جسم کا
ان دونون حالتون سے خالی پایا جانا محال ہی اور یہ دونون حالتین حادث ہین
حرکت کے حدوث کی یہ دلیلین ہین اول یہ کہ حرکت کی حقیقت یہ ہی کہ ایک زمانہ مین
ایک زمانہ کے بعد ایک مکان ہی دوسرے مکان مین حاصل ہو اور یہی حدوث ہی
دوسری دلیل حدوث حرکت کی برہان تطبیق ہی بیان اوسکا یہ ہی کہ اسمین
شک نہین ہی کہ حرکت مرکب اجزاء حرکات سے ہے پس ہم کہتے ہین کہ ہم
اون اجزاء مین سے ایک جزء سے ایک مجموعہ اجزاء کا سلسلہ فرض کرینگے اور
اوسکے قبل سے دوسرا مجموعہ اجزا کا فرض کرینگے مثلاً ایک جملہ حرکات کا اوس حرکت سے
ہم فرض کرینگے جو کل ہوئی تھی اور ایک جملہ ہم اوس حرکت سے فرض کرینگے جو آج
ہوئی ہی تو جب ہم ان دونون جملون کے اجزاء کو اس طرح تطبیق دینگے کہ ایک جملہ
کے جزء اول کو دوسرے جملہ کے جزء اول سے مطابق کرینگے اور دوسرے جزء سے
دوسرے جزء کو اور تیسرے جزء سے تیسرے جزء کو مطابق کرینگے اور اسی طرح ہم

ایک جملہ کے ہر ایک جزو کے مقابل مین دوسرے جملہ کے ہر ایک جزو کو مطابق
کرتے چلے جاوینگے تو اگر وہ سلسلہ حرکات کا جو کل کی حرکت سے فرض ہوا تھا
اوس سلسلہ کے برابر ہو جو سلسلہ حرکت نکا آج کی حرکت سے فرض ہوا ہے
تو لازم آویگا کہ سلسلہ اعداد زائد ناقص مساوی ہو اور اوسکا محال ہونا بدیہی ہے
اور جب ایک سلسلہ ناقص ہے تو اوس کی تناہی ظاہر ہی اور جب
ناقص سلسلہ متناہی ہے تو زائد سلسلہ بھی متناہی ہے کیونکہ زائد سلسلہ ایک مقدار
معین سے زائد ہے اور یہ ظاہر ہی کہ جو شئے مقدار معین سے زائد ہو وہ متناہی ہے
تیسری دلیل حدوث حرکت کی برہان تضایف ہی اس مقام کے متعلق بیان اوسکا
یہ ہی کہ اجزاء حرکت مین نسبت سابقیت و مسبوقیت ہی اور یہ ظاہر ہی کہ کوئی شے
سابق بدون مسبوق کے نہین ہوسکتی اور کوئی مسبوق بدون سابق کے نہین
ہوسکتا پس ہر جزو حرکت سابق کے مقابلہ مین ایک جزو حرکت مسبوق ہوگا اور
ہر جزو مسبوق کے مقابلہ مین ایک جزو حرکت سابق ہوگا پس واجب ہوگا کہ اجزاء
حرکت سابق اور اجزاء حرکت مسبوق تعداد مین مساوی ہون اور جب یہ قرار پایا تو ہم
کہتے ہین کہ اگر اجزاء حرکت نامتناہی ہون تو سابق و مسبوق کی تعداد مساوی نہوگی
کیونکہ وہ جزو حرکت جو سب سے مسبوق اور اسکے موجود موخر ہی اگر اوسکے مقابلہ مین
جانب بالا ایک ایسی حرکت سابق نہ ہو جس سے مقدم اور کوئی حرکت نہ ہو جسپر
سلسلہ تمام سابق اجزاء کا ختم ہو تو تعداد اجزاء سابق اور مسبوق مساوی نہوگی و رہیم

خلاف مفروض محال ہی اور مستلزم محال محال ہی پس ثابت ہوا کہ سلسلہ اجزاء حرکات کا انقطاع ایک ایسی جزو حرکت پر واجب ہے جس سے پہلے کوئی جزو حرکت نہو اور یہی حدوث ہی اور اگر جسم ساکن ہی تو وہ بھی حادث ہی کیونکہ ہر سکون کا زوال جائز ہی جیسا کہ بیان ہوگا اور جائز الزوال کا قدیم ہونا محال ہی اسی لیئے عقلاء مین یہ قرار پایا ہی کہ جس شئے کا قدم ثابت ہوا اوسکا عدم محال ثابت ہوا اور دلیل اوسکی یہ ہی کہ اگر وہ قدیم واجب بالذات ہی تو اوسپر عدم کا ممتنع ہونا ظاہر ہی اسلیئے کہ واجب بالذات وہی ہی جسکا عدم ہر وقت محال ہو کیونکہ وجود اوسکا مقتضائے ذات ہوگا اور مقتضائے ذات کا لازم ذات ہونا ضرور ہی اور لازم کا ملزوم سے جُدا ہونا محال ہی۔ اور اگر وہ قدیم واجب بالغیر ہی تو ضرور ہوگا کہ وہ واجب بالذات سے مستند ہو ورنہ تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہی اور جب واجب بالذات سے وہ مستند ہوگا تو یہ بھی ضرور ہے کہ وہ واجب بالذات قادر مختار نہ ہو کیونکہ قدیم جو شئے ہی وہ قادر مختار کے اثر سے موجود نہین ہوسکتی اسلیئے کہ قادر مختار کا ارادہ اور قصد موجود کے ایجاد کی جانب متوجہ نہین ہوسکتا کیونکہ ایجاد موجود تحصیل حاصل ہی اور وہ محال ہی تو اب ضرور ہی کہ واجب الوجود جس سے یہ ممکن قدیم مستند ہی وہ مؤثر موجب ہو اور جب یہہ قدیم فاعل موجب سے مستند ہوگا تو اگر تاثیر اوس فاعل موجب کی کسی شرط پر موقوف نہ ہو بلکہ اوسکی ذات ممکن قدیم کے ایجاد کے لیئے کافی ہو تو اوسکے عدم سے واجب کا عدم لازم آویگا کیونکہ واجب موجب کا اثر اوسکی ذات کا لازم ہوگا

اور لازم کی نفی سے ملزوم کی نفی واجب ہے پس خلاف مفروض محال لازم آویگا
اور اگر تاثیر واجب جب کی کسی شرط پر موقوف ہوگی تو یہ شرط حادث نہ ہوگی کیونکہ
اگر یہ شرط حادث ہوگی تو جو شئے اس شرط سے مشروط ہے اوسکا حدوث اولی
ہوگا کیونکہ اوسکا وجود شرط پر موقوف ہوگا اور شرط مشروط پر مقدم ہے اور جب
یہ شرط و مشروط دونون حادث ہونگی تو ہم اس حادث کی شرط مین یہانتک
کلام کرینگے کہ تسلسل لازم آویگا اور تسلسل باطل ہے پس ضرور ہوگا کہ واجب
موجب سے بلا شرط اس ممکن قدیم کا وجود ہوا ہو اور جب بلا شرط واجب سے جب سے
صدور اس ممکن قدیم کا تسلیم کیا جاویگا تو وہی بات لازم آویگی کہ اگر ممکن قدیم
معدوم ہو تو واجب الوجود جو فاعل موجب ہے وہ بھی معدوم ہو اور واجب کا
عدم محال ہے اور مستلزم محال محال ہے اور دلیل جواز حرکت جسم کی یہ ہے کہ اسمین
شک نہین ہے کہ قادر مختار کو یہ جائز ہے کہ کسی جسم کو داہنی جانب سے بائین جانب
کردے اور اسکا انکار مکابرہ و تحکم محض ہے۔ اور ثبوت اسکا کہ اجسام کے سکون کا
زوال ممتنع نہین ہے یہ ہے کہ بہتیرے بسایط اور مرکبات جو ہمارے مشاہدہ مین ہین
وہ متحرک ہین اور یہ ظاہر ہے کہ جو حکم ایک جسم کی نسبت ہوگا وہی حکم دوسرے
جسم پر بھی صحیح ہوگا اور جب جسم کا حدوث ثابت ہوا تو جسم کے سب اعراض بھی
حادث ہین کیونکہ اعراض کا وجود جسم کے ساتھ ہے۔ بلکہ جسم کا وجود اعراض سے مقدم ہے
اس دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ سکون وجودی نہین ہے بلکہ عدم الحرکت ہے اور عدمی شئے پر

حکم حدوث و قدم نہین ہوسکتا۔ جواب اوسکا یہ دیا گیا ہی کہ سکون وجودی شئے ہے اسلیئے کہ سکون محسوس ہوتا ہی اور محسوس شئے عدمی نہین ہوسکتی۔
دوسرے طریقہ سے اجسام کے حدوث پر متکلمین کی دلیل اس بیان سے ہی کہ جسم حادث ہی کیونکہ اگر جسم قدیم پایا جاوے تو یہ لازم آویگا کہ اوس کا کون (یعنی اوسکا ایک مکان خاص مین ہونا) قدیم ہو یا یہ لازم آویگا کہ قبل ہر کون کے ایک اور کون بلانہایت ہو اور یہ دونون لازم باطل ہین بیان لزوم یہ ہی کہ یہ ظاہر ہی کہ جسم کا ایک مکان مین ہونا ضرور ہی خواہ وہ کون قدیم فرض کیا جاوے یا بعد ایک کون کے دوسرا کون فرض ہو اگر وہ کون قدیم ہی تو قسم اول لازم آویگی ورنہ قسم ثانی لازم آویگی بیان اسکا کہ دونون قسمون کے لازم باطل ہین یہ ہی قسم اول اسلیئے باطل ہی کہ ایسی حالت مین ایسا کون قدیم لازم آویگا جو جائز الزوال ہی اور جائز الزوال کا قدیم ہونا محال ہی جیسا کہ اول دلیل مین بیان ہو چکا ہی اور دوسری قسم یعنی ایک اور مکان مین بعد مکان اول ہو برہان تطبیق و تضایف سے باطل ہی برہان تطبیق سے اس طریقہ سے باطل ہی کہ ایک کون خاص سے جملہ اکوان کا ایک سلسلہ بے نہایت فرض ہوگا اور اوسکو ما قبل کون سے دوسرا سلسلہ بے نہایت فرض ہوگا پھر دونون سلسلون کے اجزا کو ایک دوسرے سے ہم مطابق کرینگے باقی وہی تقریر ہی جو برہان تطبیق مین بیان ہوئی اور برہان تضایف سے بھی دوسری قسم اس طور سے باطل ہی کہ کون سابق

اور کون مسبوق کی تعداد اوسوقت تک مساوی نہ ہوگی جب تک اوس کون کے
مقابلہ مین جو سبسے آخر جانب تحت ہی سبسے اول کوئی کون جانب بالا نہ ہو
باقی وہی تقریر ہی جو پہلی دلیل مین بیان ہوئی ہی اس طریقہ سے حدوث
اجسام کی دلیل اسلیئے عمدہ ہی کہ یہ طریقہ بہت اسے مناقشات سے پاک ہی مثلاً
یہ اعتراض کہ سکون وجودی نہین ہی جیساکہ مع جوابکے بیان ہوا ہی یا یہ کہ
سابقیت ومسبوقیت حرکت محض وہم مین ہی خارج مین اوس کا وجود نہین ہی اور
اعتبارات وہی عدمی امور ہین اور عدمی امور مین تسلسل محال
نہین ہے کیونکہ کون کے وجودی ہونے مین اختلاف نہین ہی اسیطرح کون
کی سابقیت ومسبوقیت بھی خارج مین موجود ہی پس فرض عقل اوسکی نسبت
ہوسکتا ہی جسکے سبب سے دلائل ابطال تسلسل اوس مین جاری ہوسکتے ہین ۔
چوتھی دلیل یہ ہی کہ دلائل توحید سے حدوث عالم ثابت ہی بیان اوسکا یہ ہے کہ
جب دلائل توحید سے یہ بات ثابت ہوئی ہی کہ وحدہٗ لاشریک لہ ایک ذات
واجب الوجود قدیم ہی جس مین کسی قسم کی کثرت محال ہی جیساکہ بیان ہوگا
اور عالم مرکب اجزا سے ہی اور ہر مرکب کثیر ہی پس ثابت ہی کہ مادیین کا یہ دعوی باطل ہی کہ عالم قدیم ہی
پانچوین دلیل یہ ہی کہ جب ممکن وہ ہی جو اپنے وجود مین غیر کا محتاج ہی تو ضرور ہے
کہ وقت ایجاد واثر غیر وہ موجود نہ ہو کیونکہ ایجاد موجود تحصیل حاصل ہی اور
وہ محال ہی پس ثابت ہوا کہ وجود ہر ممکن کا بعد عدم ہی اور یہی حدوث ہی

اور جب یہ ثابت ہوا کہ ہر ممکن حادث ہی تو یہ ثابت ہوا کہ عالم حادث ہی
کیونکہ عالم ممکن ہی اسلیئے کہ عالم مرکب اجزار سے ہی اور اجزار عالم کل عالم کے
غیر ہین پس عالم اپنے وجود مین اپنے غیر کا محتاج ہی اور جب کہ کل حوادث
ممکن ہین تو نا متناہی حوادث کا وجود بھی محال ہی کیونکہ امکان جمیع حوادث
کے حدوث کا مقتضی ہی پس اس دلیل سے اوس گروہ کا دعوی بھی باطل ہوتا ہی
جو کہتا ہی کہ مؤثر موجب قدیم کا اثر عالم ہی اور عالم قدیم ہی یا فاعل مختار قدیم کا اثر عالم ہی
اور عالم قدیم ہی اور اوس گروہ کا بھی دعوی باطل ہوتا ہی جو کہتا ہی کہ حوادث نا متناہی کا عالم مین
وجود ہوا ہی واضح ہو کہ یہ دلیل چند مقدمات کے ثبوت پر موقوف ہی۔ اول مقدمہ کا
ثبوت یہ ہی کہ جسم بلکہ کل عالم مرکب ہی کیونکہ عالم ہین یا محض اجسام ہین پس
اونکی ترکیب ظاہر ہی اسلیے کہ ہر جسم لائق تقسیم ہے کیونکہ اشارہ حسی جسم کی
ایک جانب کا دوسری جانب کا غیر ہی اور یہ اس امر کی دلیل ہی کہ جسم اجزا
سے مرکب ہی۔ یا یہ کہا جاوے کہ جسم ہیولی اور صورت سے مرکب ہے جیسا کہ
حکمار کا مذہب ہی۔ یا یہ کہا جاوے کہ جسم اجزار لایتجزی سے مرکب ہے جیسا
کہ متکلمین کہتے ہین۔ یا غیر اجسام بھی عالم ہین داخل ہین جیسا کہ حکمار
کہتے ہین کہ عقول مفارق اور نفوس مجردہ اور اجسام سب عالم مین شامل ہین
کیونکہ اشارۂ عقلیہ عقول و نفوس مجردہ کی جانب اوس اشارہ کا غیر ہے جو
اجسام کی جانب ہوتا ہی پس وہ بھی اجزاء عالم مین داخل ہونگے اور جب

اشارہ حسی اور عقلی سے مغائرت ثابت ہے تو عالم کے لئے اجزا ثابت ہیں
اور جب عالم کے لئے اجزا ثابت ہیں تو عالم کی ترکیب ظاہر ہے
دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ ہر مرکب ممکن ہے اسلئے کہ ممکن وہ ہے جو اپنے وجود
میں غیر کا محتاج ہو اور عالم اپنے وجود میں اپنے غیر کا محتاج ہے اور وہ غیر
اُسکے اجزا ہیں اسلئے کہ جز کل کا غیر ہے اور جب موجودات کا انحصار واجب
اور ممکن میں ہے اور واجب الوجود وہ نہیں ہے جو اپنے وجود میں اپنے غیر کا
محتاج ہو تو ثابت یہ ہوا کہ عالم ممکن ہے

تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ ہر ممکن اپنے وجود میں محتاج موثر ہے کیونکہ ممکن کے لئے
عدم و وجود مساوی ہے پس اگر ممکن اپنے وجود میں محتاج موثر نہو تو ترجیح
بلا مرجح لازم آتی ہے اور وہ محال ہے -

چوتھا مقدمہ یہ ہے کہ ایجاد کا تصور بدون اُسکے نہیں ہوسکتا کہ اُسکا
موجد کوئی اُسکا غیر ہو اور جب کل ممکن محتاج موثر ہیں اور تاثیر ایجاد ہے
تو یہ ثابت ہے کہ ہر ممکن موجد کا محتاج ہے

پانچواں مقدمہ یہ ہے کہ ہر وہ شئے جو موجد کی اپنے وجود میں محتاج ہے اُسکی ایجاد
بعد عدم ہے کیونکہ ایجاد کا تصور ہی بدون اِسکے نہیں ہوسکتا کہ اُسکے پہلے
عدم ہو خواہ موثر موجب موجد فرض ہو یا فاعل مختار موجد ہو اسلئے کہ دونوں
حالتوں میں اگر موجد کا اثر بعد عدم نہو گا تو لازم آویگا کہ موثر کا اثر قدیم ہو اور وہ محال ہے

کیونکہ اس سے ایجاد موجود لازم آتی ہے اور وہ تحصیل حاصل ہے اور اسکا محال ہونا
بدیہی ہے علاوہ اسکے فاعل مختار کا قصد و ارادہ بھی ایجاد موجود کی جانب متوجہ
نہین ہوسکتا اور جب یہہ مقدمات ثابت ہوئے تو ہم مختصر عبارتین کہتے ہین کہ کل جسم بلکہ کل
عالم مرکب ہے اور کل وہ شئے جو مرکب ہے وہ ممکن ہے اور کل وہ شئے جو ممکن ہے وہ موجد کی محتاج
اور کل وہ شئی جو موجد کی محتاج ہی وہ ایجاد ہوئی ہے اور کل وہ شئی جو ایجاد ہوئی اسکے پہلے عدم ہے یعنی نتیجہ
ثابت ہے کہ کل عالم حادث ہے خواہ عالم کا انحصار محض جسم میں ہو یا علاوہ جسم کے اور قسم
کے موجودات بھی عالم میں شامل ہوں یہہ دلیل اسلئے عمدہ ہے کہ اس دلیل سے نہ محض جسم کا
بلکہ کل عالم یعنی ماسوی اللہ کا حدوث ثابت ہے خواہ عالم کا حصر محض جسم و جسمانیات
مین ہو جیسا کہ ہم بھی کہتے ہیں یا عالم میں اور اشیا مثل عقول و نفوس وغیرہ
بھی داخل ہوں جیسا کہ حکمائ کہتے ہیں۔

شبہات متعلق حدوث عالم اور انکے جواب

اوّل شبہہ یہہ ہے کہ مادّہ قدیم ہے اسلئے کہ اگر مادّہ قدیم نہو تو وہ ایک اور
مادّہ کا محتاج ہوگا کیونکہ ہر حادث مادہ کے بعد ہے پس تسلسل لازم آویگا
اور مادہ صورت جسمیہ سے خالی نہوگا پس جسم کا قدیم ہونا لازم آویگا اس شبہہ کا
یہہ جواب دیا گیا ہے کہ ہم یہہ نہیں تسلیم کرتے کہ جسم مادّہ و صورت سے مرکب ہے بلکہ
جسم ایک شئے واحد ہے جیسا کہ حس سے ثابت ہے اور اگر اس بات کو ہم تسلیم بھی

کرین تو ہم اس بات کو نہین تسلیم کرتے کہ مادہ قدیم ہی کیونکہ مادّہ کا قدیم ہونا
اس بات کے ثبوت پر موقوف ہی کہ اوسمین ایسے اختلاف کی استعداد موجود ہی
جو اوسکو حوادث کے موجود کرنیکے قریب کردیتی ہی اور یہ فرع اس بات کی ہی
کہ خالق عالم موجب بالذات ہو۔ اور ہم نے اس بات کو یقینی دلیلون سے ثابت
کردیا ہی کہ صانع عالم قادر مختار ہی اور ہم یہ بھی نہین تسلیم کرتے کہ مادہ صورت سے
خالی نہین ہوتا جیسا کہ اپنے مقام پر ہمنے تمھاری دلیلون کا ضعف ظاہر کردیا ہی
دوسرا شبہہ یہ ہی کہ زمانہ قدیم ہی کیونکہ اگر زمانہ قدیم نہ ہو تو زمانہ کے وجود کے
پہلے زمانہ کا عدم ہوا اور یہ قبلیت ایسی ہو کہ جسمین سابق اور مسبوق جمع نہین
اور یہ سبق زمانی ہی پس لازم آتا ہی کہ زمانہ اوس وقت موجود ہو جس وقت
وہ معدوم فرض ہوا ہو اور یہ خلاف مفروض ہی اور جب زمانہ قدیم ہوگا تو
حرکت بھی قدیم ہوگی کیونکہ حرکت زمانہ کی مقدار ہی اور جب حرکت قدیم ہوگی
تو جسم بھی قدیم ہوگا کیونکہ وہ محل حرکت ہی۔

جواب اس شبہہ کا یہ دیا گیا ہی کہ ہم یہ نہین تسلیم کرتے کہ زمانہ کے پہلے زمانہ لازم
آتا ہی اور اگر یہ بھی تسلیم کیا جاوے تو تقدم عدم زمانہ اوسکے وجود کے زمانہ سے تقدم
زمانی نہین ہی تا کہ اجتماع نقیضین لازم آوے بلکہ وہ تقدم بالذات ہی جیسا کہ
بعض اجزاء زمانہ کا بعض اجزاء زمانہ پر تقدم ہی۔

تیسرا شبہہ یہ ہی اور یہ شبہہ سب شبہون سے قوی تر ہی بیان اوسکا یہ ہی کہ اگر

تاثیر فاعل کی عالم مین حادث ہو اور کسی وقت سے مخصوص ہو تو یہ تاثیر
کسی شرط پر موقوف ہو گی اور وہ شرط حادث ہو گی کیونکہ اگر کسی شرط پر
موقوف نہو گی تو ترجیح بلا مرجح لازم آویگی اسلیے کہ فاعلیت کا حاصل ہونا اور
اوسکا ایک وقت خاص سے مخصوص ہونا باوجود اسکے کہ نسبت مؤثر کی سب
اوقات سے مساوی ہو ترجیح بلا مرجح ہی اور وہ محال ہی اور جب یہ تاثیر مؤثر کی
کسی شرط پر موقوف ہو گی تو ہم اوسکی شرط مین یہان تک کلام کرینگے کہ
تسلسل لازم آویگا اور وہ بھی محال ہی۔ اس شبہہ کا جواب نقض اور
حل دونون طرح سے دیا گیا ہی نقض سے جواب یہ ہی کہ اس شبہہ کا نقض حادث
یومی سے ہوتا ہی اسلیئے کہ حادث یومی کے وجود مین کوئی شبہہ نہین ہے اور وہین
اسی تقریر سے شبہہ ہو سکتا ہی اور وہ باطل ہی کیونکہ شبہہ بدیہی مین
نہین ہو سکتا اور تقریر اوسکی یہ ہو گی کہ فاعلیت فاعل قدیم کی اگر حادث
یومی مین کسی شرط پر موقوف نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آویگی اور اگر کسی
شرط پر موقوف ہو تو شروط کے حدوث سے تسلسل لازم آویگا۔ اور حلی
جواب اوسکا یہ ہی کہ یہ توجب ہو کہ صانع عالم مؤثر موجب ہو اور ہم یہ ثابت
کرتے ہین کہ صانع عالم فاعل مختار ہے اور فاعل مختار کے لیے کسی مرجح کی
احتیاج نہین ہی جس طرح کسی پیاسے کے سامنے جب دو پانی ہون جو سب
حیثیتون سے پیاس کے لیے مساوی ہون تو پیاسا اون دو پانیون مین سے ایک

پانی کا پینا بلامرجح کے اختیار کریگا۔
واضح ہو کہ محققین کے نزدیک ترجیح بلامرجح جائز نہین ہی اس وجہ سے یہ جواب اولی ہی کہ علم بمصلحت مرجح ہی یعنے ایک وقت مین عالم کے وجود کا بمقابلہ دوسرے وقت کے قرین مصلحت ہونا مرجح ہی مین کہتا ہون کہ زمانہ کوئی شی خارج مین موجود نہین ہی صرف وہم مین موجودات عالم کے تقدم وتاخر سے زمانہ کا وجود ذہن مین ہوتا ہی تو شروع زمانہ کا عالم کے شروع سے ہوگا پس ترجیح بلامرجح لازم نہ آویگی کیونکہ قبل وجود عالم زمانہ نہین ہی۔
چوتھا شبہہ یہ ہی کہ امکان عالم اور صحت تاثیر باریتعالی عالم کے وجود مین دونون ازلی ہین اسلیئے کہ اگر یہ ازلی نہ ہون تو لازم آتا ہی کہ امر ممتنع ممکن ہو جاوے اس حالت مین اگر وجود عالم کا ازلی نہ ہو تو یہ امر لازم آتا ہے کہ باری تعالی نامتناہی زمانہ تک جود کو ترک کرے اور معطل رہے۔
جواب اسکا یہ ہی کہ مضمون ترک جود وتعطل ایک قیاس ظنی ہی اور قیاس ظنی عقائد یقینی مین سودمند نہین ہی اور اگر تسلیم بھی کیا جاوے کہ ترک جود خدا سے ممتنع ہی اور اوسکا تعطل بے نہایت زمانہ تک نار وا ہی تو اول مقدمہ دلیل مسلم نہین ہی کیونکہ ازلیت امکان سے امکان ازلیت لازم نہین آتا جس طرح حادث بشرط حدوث ازل سے ممکن ہی مگر وجود اوسکا ازل مین محال ہی۔
مین کہتا ہون کہ شاید کوئی مصلحت عالم کے وجود کی تاخیر مین ہو جس کا فائدہ

زیادہ ہو مثلاً تاخیر مین یہ فائدہ ہو کہ خدا کی نسبت ایجاب کا شبہہ لوگون کو نہو
اور اس امر کو ہم نہین تسلیم کرتے کہ اس حالت مین تاخیر کمال جود کے خلاف ہو یا اس
حالت مین تعطل خدا کا عقلاً قبیح اور اس جہت سے ناروا ہو بلکہ بوجہہ مصلحت یہ فعل
موافق حکمت ہوگا۔ واضح ہو کہ یہانتک اون دلائل حدوث عالم اور شبہات
منکرین حدوث عالم اور اونکے جوابون کا بیان تھا جو کتب کلامیہ سابق مین
موجود ہین اور وہ ہمارے مطلوب کے ثبوت کے لیے کافی ہین مگر منکرین خدا اس قدر ثبوت پر
راضی نہین ہین اسلیے ہم اونکے اون شبہونکا ذکر کرتے ہین جو اسوقت تک ہماری
نظر سے گذرے ہین اور اونکے جوابون سے اونکے شبہون کی وقعت ظاہر کرتی ہین
اور قبل اونکے شبہون کے جواب کے اونکے شبہہ اور اونکی اصل و بنیاد کا ذکر تفصیل کے
ساتھہ اس مقام پر کرتے ہین بیان اوسکا یہہ ہے کہ مادین کہتے ہین کہ موجودات جسم و جسمانیات
مین منحصر ہین اس گروہ کی ابتدا ذیمقراطیس کے اس خیال سے ہوتی ہے کہ چھوٹے چھوٹے اجسام
مادہ موجودات عالم ہین اور وہ اجسام مقدار جسامت مین اسقدر چھوٹے ہین
کہ دیکھنے کے قابل نہین ہین اور ایسے سخت ہین کہ اون مین کوئی جسم قابل
تقسیم خارجی نہین ہے مگر تقسیم ذہنی کے قابل ہین یہ ذرّے فضاء غیر متناہی
مین بکھرے ہوئے ہین وہ ذات مین متفق الحقیقت ہین صفات مین[1] مختلف ہین

---

[1] جب وہ صفات مین مختلف ہین تو اونکی افعال اور آثار مین بھی مخالفت ہوگی ایسی حالت مین عالم کا
یہہ انتظام کیونکر ممکن ہے جو مشاہدہ مین ہے ۱۲ منہ

اون مین قوت حرکت طبعی ہی اونکے اجسام اور اونکی قوت حرکت قدیم[1] ہے
اسوجہ سے کہ یہ خیال سب سے پہلے ذیمقراطیس کو پیدا ہوا اور وہ موجد اس
مذہب کا ہی یہ اجسام ذرات ذیمقراطیسی سے موسوم ہوتے ہین اس گروہ مین کیفیت
تکونات عالم مین اختلاف عظیم ہی بعض اسکے قائل ہین کہ ذرات ذیمقراطیسی کی
حرکت طبعی سے اتفاقاً عالم کی یہ صورت پیدا ہوگئی ہی جو موجود ہے
اور بعض کہتے ہین کہ سماوات اور کرۂ زمین قدیم ہین اور ہمیشہ رہین گے
اور انواع نباتات وحیوانات کی کوئی ابتدا نہین ہی اور ہر دانۂ نبات
مین بے نہایت دانہ ہین اور ہر نطفۂ حیوان مین بے نہایت حیوانات ہین
اور بعض کا قول یہ ہی کہ سلسلۂ انواع نباتات وحیوانات قدیم ہے مگر
اصلین اون کی قدیم نہین ہین بلکہ اصلین مثل قالب کے ہوتی ہین جن سے مثل
اون اصلون کی شکلین بن جاتی ہین۔ بعض کا یہ قول ہی کہ گمان یہ ہی کہ مدت
دراز سے صورتین بدلتے بدلتے اتفاقاً عالم کی یہ صورت پیدا
ہوگئی ہی جو اب موجود ہی اور بعض اسکے قائل ہوئے ہین کہ آفتاب مین جب
شدت حرارت ہوگئی تو ایک جلتا ہوا ٹکڑا آفتاب سے جدا ہوگیا اور وہ
زمین ہی جسپر ہم انسان آباد ہین اور اوسوقت جب زمین آفتاب سی جدا

[1] ہر ذرہ مرکب ہی اور ہر مرکب اپنے وجود مین اپنے غیر کا محتاج ہی اور ہر شئ جو غیر کی محتاج ہی وہ ممکن ہے اور ہر ممکن حادث ہو جیسا کہ بیان ہوچکا ہی پس کیونکر ذرہ قدیم ہو سکتے ہین ۱۲ منہ

ہوئی جمادات اور نباتات وحیوانات کی اصلین پیدا ہوگئین ور بعض اسکے
قائل ہوئے ہین کہ زرات ذیمقراطیسی ہین ادراک وشعور ہی کیونکہ ایسے مستحکم
انتظام کا عالم مین قائم ہونا جس سے نباتات وحیوانات کی اصلین قائم ہین
بدون ادراک وشعور کے ممکن نہین ہی۔ اور بعض متاخرین جنمین مثل
ڈارون صاحب وغیرہ شامل ہین جو صاحبان تحقیق سمجھے جاتے ہین کہتے ہین
کہ اصل عالم وہی ذرہ ذیمقراطیسی ہین مگر اونمین تدریجی ترقی کی قوت ہی
اسباب خارجی کے شامل ہونے سے عالم کی یہ صورت پیدا ہوگئی ہی
جو موجود ہی اور اسی طرح ترقی ہوتی جاویگی اور ممکن ہی کہ اس ترقی تدریجی سے مچھر
ہاتھی ہو جائے ہی ترقی تدریجی کے قانون ہی انسانیت کے درجہ پر بندر پہونچ گیا ہی
یعنی حیوانات کے صنف مین ترقی تدریجی کی قوت اور امور خارجی کے سبب سے
بندر پیدا ہوگئے اور بندر سے مدت دراز کے بعد انسان پیدا ہوگیا
اور اسباب خارجی کو بھی قوانین قدرت سے تعبیر کرتے ہین اور کہتے ہین
کہ اکثر کیفیات تکون موجودات عالم ہمکو تحقیق جدید سے معلوم ہوئی ہین
اور ہماری اکثر تحقیقات کی بنا تجربہ اور مشاہدہ ہی اور جس طرح قانون علت
ومعلول سے ثبوت یقینی ہوتا ہی اوسی طرح اون قوانین سے بھی ثبوت ہوتا ہی
جن سے ہم استدلال کرتے ہین اگرچہ ذرات صاحب ادراک وشعور نہین ہین کیونکہ اونکی
حرکت قصد وارادہ سے نہین پائی جاتی مگر قوانین قدرت کے سبب سے عالم کا

اس صورت و شکل سے موجود ہونا ضروری تھا[1] جس صورت سے اب عالم موجود ہی
اون قوانین قدرت مین سے ایک قانون قدرت تدریجی ہی اور اون قوانین
قدرت مین سے ایک قانون جذب و کشش ہی ان اصول و قواعد کے بیان
کرنے کے بعد کہتے ہین کہ قبل وجود زمین و آسمان اور ستارون اور جمادات و
نباتات و حیوانات کے اون چھوٹے چھوٹے ذرون کی حرکت اور قانون جذب و
کشش سے ذرونکے یکجا ہو جانے سے کرۂ آفتاب بنگیا اور اپنے محور پر گردش
کرنے لگا پھر دوسرے قانون[2] قدرت سے وہ ایسا مشتعل ہوگیا کہ اوس سے ٹکڑے جدا
ہو کر سطرف گرنے لگے اور اوس سے کرہ بننے لگے اور اپنے محورون پر گردش کرنے لگے
وہ کرہ ستارے ہین منجملہ اونکے ایک کرہ زمین بھی ہی جسپر ہم انسان رہتے ہین
زمین اپنے محور پر معلوم نہین کس مدت دراز تک گردش کرتی رہی یہانتک کہ اوسکا
پوست ظاہری سرد ہونے لگا اور زمین کے طبقات مختلف بننے کا سبب یہ ہی
کہ پہلے پوست ظاہری سرد ہونے لگا پھر وہ طبقہ باطنی جو اوس سے قریب ہی
اوس سے کم سرد ہوا اور جو اوس سے قریب ہی وہ اوس سے کم سرد ہوا علم
طبقات الارض سے جہانتک دریافت ہونا ممکن تھا یہ بات پائی گئی ہے کہ
جمادات و نباتات و حیوانات پہلے نہ تھے بعد زمانہ دراز کے پیدا ہوئے

---

[1] عالم کے اس صورت سے پیدا ہو جانے کو اتفاقا بھی کہتے ہین اور قوانین قدرت سے ضروری بھی کہتے ہین یا ورہیہ تناقض ہی ۱۲ منہ

[2] غالبا مراد اس قانون قدرت سے رگڑنے جس سے حرارت پیدا ہو جاتی ہے ۱۲ منہ

کیونکہ آخری طبقۂ ارض مین کوئی آثار اونکے پائے نہین جاتے ہین اور کیمیا وی علوم سے ہمکو مشاہدہ سے معلوم ہوگیا ہی کہ ذرّون کی قوتِ حرکت اور قانون کشش سے اجتماع ذرّون کا ہوکر عناصر کا وجود ہوا جنکے تعداد ساٹھ سے زائد اب تک معلوم ہوئی ہی اور قانون قدرت سے خاص طور سے عناصر کے جمع ہونے اور ملنے سے معدنیات وحیوانات پیدا ہوتے ہین معدنیات وحیوانات کا مادّہ جس سے اونکا وجود قریب بہ فعل ہو جاتا ہی وہ ایک ایسی شئے ہی جو نہ بالکل منجمد ہی اور نہ بالکل رقیق ہی اوس مادہ کا نام پلاٹسما ہی اور کہتے ہین کہ اوس مادہ مین منقسم ہو جانے اور غذا حاصل کرنے اور اوس سے دوسری چیز بننے کی قوت ہی جس سے توالد وتناسل ہوتا ہی نباتات ومعدنیات کی شکلین وحیوانات کے اعضاء کی صورتین اوسی مادّہ کی استعداد وانقسام کی وجہ سے ہین پھر کہتے ہین کہ انواع نباتات وحیوانات کی ابتدائی حالت سے ترقی کرنے اور توالد وتناسل کے ذریعہ سے بڑھنے کے اسباب چار قوانین قدرت ہین - اوّل اون مین سے قانون تبائن افراد ہی یعنے فرع اپنی اصل کی تمامہ مشابہ نہین ہوتی ہی منجملہ اون تباینات کے نر ہونا اور مادہ ہونا ہی کیونکہ نر اور مادہ کا مادّہ یعنی اصل ایک ہی

لے جبکہ زمانہ ایک متناہی شئی ہی تو جس زمانہ کا ماد یین فرض کرتے ہین کہ جمادات ونباتات وحیوانات پیدا ہوگئے ہین مین لکھتا ہون کہ اوس سے پہلے کیون نہ پیدا ہوگئے زمانہ سابق مین نہ پیدا ہونا بلکہ دوسرے زمانہ مین پیدا ہونا ترجیح بلا مرجح ہی نا متناہی زمانہ تک حرکت طبعی بعنوان ترقی تدریجی محال ہی جیسا کہ متن مین بیان ہوگا ۱۲ منہ

بلکہ نر اور مادہ کی حالتوں میں تفاوت و اختلاف کا سبب یہی ہی کہ فرع اپنی اصل سے
تمام مشابہ نہیں ہوتی۔ دوسرا قانون انتقال صول الی الفرع مع الاختیار ہی
جسکی وجہ سے کوئی قوی کوئی ضعیف ہوتا ہی تیسرا قانون تنازع البقا ہے جس کے
سبب سے قوی باقی رہتے ہیں اور ضعیف معدوم ہو جاتے ہیں کیونکہ ضعیف کا مادہ
وجود کمزور اور قوی کا مادہ وجود طاقتور ہوتا ہی جسمیں استعداد قبول
قانون فنا ہی وہ فنا ہو جاتا ہی اور جسمیں قانون بقا کے قبول کرنے کی قوت ہے
وہ باقی رہتا ہی چوتھا قانون انتخاب فطرت ہی جس سے مراد یہ ہی کہ فطرت
اوس شئے کی حفاظت کرتی ہی جو کامل ہی حاصل یہ کہ ذرات کی حرکت اضطراری سے
اور اون قوانین کے سبب جنکا ذکر ابھی ہوا ہی تغیر و تبدل انواع عالم میں
ہوتا ہی اونھیں کی وجہ سے انواع بگڑتے ہیں اور بنتے ہیں ہیں ذروں کی
حرکت اور انھیں قوانین سے زمین کے بننے کے بعد نباتات پیدا ہونے لگے
پھر کسی زمانہ میں نباتات نے انھیں کے سبب سے کروروں برس میں خلقت
حیوانی اختیار کی اور خلقت حیوانی سے ترقی ہوتے ہوتے بندر پیدا ہوا
جسکی شکل و صورت و ادراک انسان کے قریب ہی اور مدت دراز کے بعد
بندروں میں سے انسان پیدا ہو گیا اور توالد و تناسل سے نوع انسان
موجود ہوئی روح و عقل وغیرہ سب مادہ کے آثار ہیں جو ایک خاص طور سے
مادہ کے واقع ہونے سے پیدا ہوتے ہیں انسان اور باقی حیوانات

بوزبان مین عقل وادراک وغیرہ کے فرق وتفاوت کا سبب یہ ہے کہ انسان
بہ نسبت اور حیوانات کے مرتبہ ترقی پر پہونچ گیا ہی اور اوسکی دلیل یہ ہی کہ
بعض بندر ایسے پائے جاتے ہین جنکی صورت ظاہری بالکل انسان کی طرح ہی
پس قرین قیاس یہ امر ہی کہ مادہ کی خاصیت اور قانون ترقی تدریجی اور دیگر
قوانین قدرت کے سبب سے بندر سے انسان بنگیا اور کہتے ہین کہ نوعین مستقل
طور پر مخلوق نہین ہوئین اس قول کی وجہ وہ کہتے ہین کہ بعض حیوانات مین
بعض اعضاء کے نشانات پائے جاتے ہین اگرچہ کُل حیوانات مین وہ
نشان نہین ہین اس سے معلوم ہوتا ہی کہ یہ اعضاء اون اعضاء کی آثار ہین
جو پہلی نوعون مین تھے اور جب وہ نوع طول زمانہ سے بدلتے بدلتے اس حد تک
پہونچی کہ وہ اون اعضاء سے مستغنی ہوگئی جسکی ضرورت پہلی نوع کو تھی تو وہ اعضا
رفتہ رفتہ نہ رہے مگر اون کے نشانات باقی رہگئے ہین اور اون تغیرات کی سبب
جو اون پر آناً فآناً وزماناً فزماناً طاری ہوتے رہتے ہین اون مین اس بات کی
استعداد پیدا ہوگئی ہی کہ دوسری نوع سے یہ نوع منقلب ہوجاوے انتہی۔
تو واضح ہو کہ اس سارے بیان مین کوئی دلیل مادہ کے قدم اور اوسکے استحالۂ عدم
کی نہین ہی نہ ہمنے اونکی کسی کتاب مین کوئی دلیل مادہ کی قدامت پر دیکھی ہی
اور اگر کوئی دلیل مادہ کے قدم پر ہوتی تو ہر مقام مین سب سے پہلے اوسکا ذکر
ہوتا برخلاف اوسکے حدوث عالم اور اجسام پر دلائل یقینی اور براہین قطعی

قائم ہین جیسا کہ بیان ہوچکا ہی اور آگے انشاء اللہ بیان ہوگا اس حالت مین مادّیین کے اس خیال مستلزم محال کی کیا وقعت عقل کے نزدیک ہوسکتی ہی کہ ممکن ہی کہ ذرات ذیمقراطیسی قدیم ہون اور عالم اپنے وجود مین خدا کا محتاج ہو اسی طرح اس بحث مسئلہ قدم مادّہ مین مادیین کے تمام خیالات کی بنا یکن محض قیاسات ظنی بلکہ مقدمات وہمی پر قائم ہین۔ اور یہ بیان مادیین کا کہ تجربہ اور مشاہدہ پر ہماری تحقیقات کی بنا ہی اگر متعلق قدم مادہ اور عدم احتیاج بجانب خدا ہی تو اوسکے غلط ہونے مین کوئی شک نہین ہی اسلیے کہ کبھی قابل یقین بلکہ تجربۂ ظنی کی بناء پر بھی کوئی دلیل قدم مادہ پر اونھون نے نہ بیان کی ہی نہ کبھی بیان کرسکین گے یہی حال مادّیین کے اس دعوی عالی کا کہ جس طرح علت و معلول کے قانون سے کسی شے کا ثبوت ضروری ہے اوسی طرح اون قوانین سے بھی ثبوت ضروری ہی جنکی بناء پر ہم استدلال کرتے ہین اسلیے کہ کسی قانون سے مادیین نے کسی مقام پر مادہ عالم کے قدم کو دلیل یقینی سے اوس طرح ثابت نہین کیا ہی جس طرح ہمنے قانون علت و معلول سے خدا کو اور دلیل امکان سے عالم کے حدوث کو اور اوسکے امکان سے اوس کی خدا کی طرف احتیاج کو ثابت کیا ہی۔ پھر ہم کہتے ہین کہ ترتیب تکونات عالم کی نسبت بھی اونکا یہ دعوی صحیح نہین ہی بلکہ اوسکی بھی اکثر بنائین بمقابلہ ہم اہل مذاہب و ادیان کے ضعیف و کمزور ہین جنکا مذہب یہ ہی کہ خدا سے قادر

توانا عالم و حکیم کے بغیر عالم کی ترتیب ایسی عجیب نہین ہوسکتی ہی جسکو دیکھ کر
ہر عاقل کو حیرت اور ہر صاحب بصیرت کو دہشت ہوتی ہی جیسا کہ ہم ظاہر کر دیتے ہین
مثلاً اون مادیین کا یہ دعوی جو اپنے کو صاحب تحقیق کہتے ہین کہ انسان کی اصل
بندر ہی اس بناء پر کون عاقل قبول کرسکتا ہی کہ انسان اور بندر مین
فی الجملہ مشابہت صورت ظاہری ہی یا بعض بندر مشابہ انسان کہین پائے جاتے ہین
خصوصاً اس حالت مین کہ مادیین کا یہ دعوی اس دلیل سے باطل ہی کہ علماء علم
تشریح کا اس امر پر اتفاق ہی کہ بندر اور انسان کی ساخت مین مباینت کلی ہی
اور اتفاق علماء تشریح مادیین کے دعوی کے بطلان کے لیئے کافی حجت ہے
جس طرح اجماع و اتفاق مورخین کسی واقعہ کے ثبوت کی حجت ہی پس کون عاقل
مادیین کے اس دعوے کو نظر اعتبار سے دیکھے گا کہ انسان کی اصل بندر ہے
اور ایک نامتناہی زمانہ کے بعد بعض قوانین کے سبب سے جنکی تمام مطابقت بھی
ثابت نہین ہوئی ہی بلکہ اوسکے خلاف دلیلین موجود ہین کہ بدون تصرف کسی
صاحب قدرت و اختیار کے اتفاقاً بندر نے تمام اوصاف انسانی بلحاظ صورت
و سیرت حاصل کر لیے ہین پھر یہہ بھی اونھین کا قول ہی کہ قوانین قدرت سے
اس عالم کا وجود اس ہیئت و شکل و اس صورت و سیرت سے جو موجود ہی لازمی ہے
اور یہہ بھی اونھین کا بیان ہی کہ اتفاقاً عالم کی یہ صورت و سیرت جو موجود ہی
حاصل ہوگئی اس سے بڑھکر اور کیا تناقض ہوسکتا ہی پھر نہین معلوم مادیین

اسکا کیا جواب دینگے کہ جب ہمیشہ سے مادہ مین استعداد قبول صورت وسیرت
انسانی موجود تھی تو کیونکر نامتناہی زمانہ تک وہ استعداد معطل رہی
اس برہان کا مادیین کچھ جواب نہین دے سکتے اور یہی انجام کار
ثابت ہوگا کہ سوا۔ اللہ تعالی کے اگر کسی اور کی خدائی کا دعوی
کیا جاوے تو وہ باطل ہے۔ اور یہ دعوی مادیین کا کہ تجربہ اور مشاہدہ
سے ہمارے دعوے ثابت ہین کیونکر لائق اعتبار ہے جب کہ ہم نے
نہ کسی کتاب مین دیکھا نہ کسی شخص سے سنا ہی کہ کوئی نوع منقلب ہوگئی ہی مثلاً
گھوڑے سے ہاتھی یا اونٹ ہوگیا یا اونٹ سے ہاتھی پیدا ہوگیا یا قانون
ترقی تدریجی سے جَو گیہون ہوگیا یا ماش چنا ہوگیا اسی طرح بعض مادیین کا
یہ بیان مذہب خلق کے مقابلہ مین کیا لائق وقعت و اعتبار ہی کہ بعض حیوانات مین بعض
اعضاء کے نشانات پائے جاتے ہین جن سے کوئی فائدہ نہین اس سے معلوم
ہوتا ہی کہ پہلی نوعون کے کچھ آثار باقی رہ گئے اس حالت مین اگر اون لوگون کا
مذہب صحیح ہوتا جو کہتے ہین کہ صانع عالم نے انواع کو مستقل طور سے بنایا ہی اور
بیفائدہ اور لغو شئے کو حکیم صانع عالم نہین بناتا تو یہ بیفائدہ اعضاء کے نشانات
بعض حیوانات مین نہ ہوتے انتہی اسلیے کہ ہم یہ نہین تسلیم کرتے کہ وہ اعضاء کے
نشانات جنکو بعض حیوانات مین تم بیفائدہ سمجھتے ہو وہ فی الحقیقت بھی بیفائدہ ہین
کیونکہ اس بات کا کوئی شخص دعوی نہین کرسکتا ہی کہ تمام موجودات کی حقیقت واقعی

انسان کو معلوم ہی پس ممکن ہی کہ اون نشانات مین فائدہ ہو اور اب تک نہ
معلوم ہوا ہو کیونکہ یہ ظاہر ہی کہ بہت سے اشیا ایسے ہین جنکا فائدہ مدت دراز
تک نہین معلوم ہوا پھر مدت دراز کے بعد معلوم ہوا اُسی طرح ممکن ہی کہ آیندہ اونکا
فائدہ معلوم ہو یا کبھی نہ معلوم ہو خلاصہ یہ ہی کہ فائدہ کے نہ معلوم ہونے سے فائدہ کا نہونا لازم
نہین آتا اور اِس بات کا ثبوت کہ عقل انسانی تمام اشیاء موجودہ کی حقیقت
واقعی کو نہین دریافت کرسکتی اس سے بڑھکر کیا ہوسکتا ہی کہ تمام دانشمند
اور خود مادیین کہتے ہین کہ ہمارے علم کو حقائق موجودات عالم سے وہ نسبت بھی
نہین ہی جو قطرہ کو سمندر سے ہی بلکہ ہم کہتے ہین کہ بعض انواع مین نشانات کا
پایا جانا اور کل انواع مین ویسے نشانات کا نہ پایا جانا اہل مذہب خلق
یعنی خدا پرستون کے مفید اور مادیین کے دعوے کا مبطل ہی کیونکہ مادیین
اس بات کے قائل ہین کہ سب نوعین رفتہ رفتہ بدلتی ہین پس ضرور تھا کہ سب
نوعون مین کچھ ایسے نشانات پائے جاتے جو بیفائدہ سمجھے جاتے اور سمجھا جاتا
کہ یہ نشانات اسکی دلیل ہین کہ یہ نوع دوسری نوع سے منقلب ہوئی حاصل ہماری
اس استدلال کا یہ ہی کہ جب ایک نوع دوسری نوع کی مثل ہی اور عقل کا حکم
اون اشیاء مین جو باہم مثل ہون ایک ہی ہوتا ہی مثلاً یہ حکم کہ ہر جسم قابل حرکت ہی
سب اجسام کی نسبت مساوی ہی اور قاعدہ ترقی تدریجی اور قوانین قدرت کا
حکم بھی سب انواع کی نسبت برابر ہی جسکو مادیین تبدل انواع کی علت

قرار دیتے ہین تو یہ کیونکر ممکن ہی کہ بعض انواع مین تو بعض ایسے اعضا ہون جو مستعد انقلاب ہون اور بعض انواع مین ایسے اعضا نہ ہون حالانکہ قانون تھ بھی تدریجی اور سب قوانین فطرت کا حکم سب انواع مین یکسان جاری اور ساری ہی یہ ترجیح بلا مرجح کس قانون سے جائز ہوگی پھر مین کہتا ہون کہ یہ دعوی صریحا غلط ہی کہ ایک نوع مین ایسی استعداد رفتہ رفتہ پیدا ہوجاتی ہے کہ اوس سے ایک اور قسم کی نوع بنجاتی ہے اسلئے کہ بدون اس اصل کے مانے ہوے کہ قوت نامیہ انواع مین موجود ہی یہ دعوی چل نہین سکتا کہ انواع مین رفتہ رفتہ ترقی ہوتی ہے اور جب قوت نامیہ سے ترقی تسلیم کی جاویگی تو یہ دعوی باطل ہوگا کہ ایک نوع سے دوسری نوع منقلب ہوجاتی ہے اسلئے کہ بالاتفاق حکماے قوت نامیہ سے ترقی اور بالیدگی کی یہی صورت بیانکی ہی جس کی صحت مین کوئی کلام نہین ہی کہ نمو وہ ہی کہ کسی شئے کے اجزاء اصلی اپنے منافذ طبعی کے ذریعہ سے غیر اصلی اجزاء کو جذب کرین اور جب وہ غیر اصلی اجزاء جسم مین داخل ہون تو وہ اجزاء اصلی کی طبیعت کے اثر سے متاثر ہوکر اجزاء اصلی کے مشابہ ہوجاوین تاکہ اون مین اسکی قابلیت آجاوے کہ وہ جسم کی طبیعت کے موافق عمل کرین اور جسم کے اجزاء اصلی کی طبیعت اون اجزاء کو اپنی نوع کی طبیعت کی قوت کے سبب سے اپنے نوع کی مناسبت سے اجزاء غیر اصلی کو اون اطراف کی جانب دفع کرے جو جسم کی ترقی کے لیئے ضروری ہین مثلاً ایک تخم زمین مین بویا جاتا ہی تو اوس

تخم مین جو اجزاء ہین وہ اصلی ہین پس تخم کے اجزاء اصلی زمین سے اجزاء
غیر اصلی کو جذب کر کے اپنے منافذ مین لاتے ہین اور جب اجزاء اصلی غیر اصلی
اجزاء زمین کو اپنے طبعی اثر سے اپنے اصلی اجزار کے مشابہ کر لیتے ہین تو
اون مین سے بعض اجزاء کو وہ اوپر کی جانب اپنی طبیعت سے پھینکتے ہین تا کہ
اوس تخم کا قد بلند ہو اور بعض اجزاء کو اپنی طبیعت سے جانب عرض پھینکتے ہین
تا کہ جسم جانب عرض بڑھ جاوے اور بعض اجزاء کو جانب عمق پھینکتے ہین
تا کہ جسم موٹا ہو اسی طرح ایک چھوٹا سا تخم ایک بہت بڑا درخت ہو جاتا ہی
اور جب نمو کی یہ حالت ہی جو بیان ہوئی اور یہ فعل اوسکا طبعی ہی تو یہ کیونکر
ممکن ہی کہ وہ اجزار اصلی اپنے طبعی افعال سے مخالفت کر کے ایک دوسری
نوع بنانے کی جانب حرکت کرین کیونکہ طبعی افعال سے مخالفت محال ہے
مثلاً یہ ممکن نہین ہی کہ جو تخم مثلاً گیہون زمین مین نشو و نما کر رہا ہی وہ اپنے
فعل طبعی سے کسی وقت مین مخالفت کرے یعنی اپنے اجزار کو مشابہ نہ بنانے بلکہ مخالف
اپنی طبیعت کے اپنے غیر مشابہ اجزا بنا وے جس سے مثلاً گیہون سے ایک چڑیا کی
صورت اور قابل حس و حرکت شے بن جاوے پس خلاف برہان ہے دعویٰ
مادیین کا کیونکہ صاحب فطرت سلیم کے نزدیک صحیح ہوگا کہ مادہ کی ترقی تدریجی
اور قانون انتخاب فطرت یا اور کسی قانون قدرت سے بدون شمول کسی صاحب کے
ایک نوع دوسری نوع سے منقلب ہو جاتی ہی اور مادیین کا یہ دعویٰ باطل ہے

کہ مادہ جو ایک شئے بے شعور و ارادہ مثل کنکر پتھر کے ہی اوسکی طبعی حرکت سے تغیرات
و حوادث عالم کا وجود و ظہور ہوتا ہے کیونکہ یہ بات ظاہر ہے کہ طبعی
افعال سے انحراف ایسی شئے کا محال ہے جو بے شعور و ارادہ ہو مثلاً پتھر سے یہ
محال ہی کہ اپنی طبیعت کے برخلاف اوپر کی جانب چلا جاوے پس اگر ذرات کی
حرکت اقتضاء طبیعت تسلیم کی جاوے تو سکون و قرار مادہ کے لئے محال ہوگا
کیونکہ ایسی حالت مین سکون مخالف مقتضائے طبیعت ہوگا اور جب سکون
محال ہی تو لازم آتا ہی کہ عالم کی تمام صورتین آناً فاناً بدلتی رہین اور کوئی شئے
ایک حالت و صورت پر ایک مدت دراز تک نہ رہے حالانکہ ہم دیکھتے ہین
کہ عالم کی بہت سی چیزین مدت دراز سے قائم ہین مثلاً آفتاب کو دیکھیے
کہ کس مدت دراز سے اوسکی صورت و ہیئت قائم ہی پھر کس انتظام سے
اوسکی رفتار ایک ہی طریقہ سے ہو رہی ہی اس مقام پر ہمارا یہ سوال اوٹھانا بیجا نہین ہی کہ
اسکی وجہ کیا ہی کہ بہت سی صورتین مدت دراز سے قائم ہین اور کیا وجہ ہی کہ
آناً فاناً حرکت دائمی سے عالم کی مختلف صورتین بدلتی نہین رہتین کیون
جلد جلد نظام شمسی مین تغیر نہین ہوتا رہتا ہی ہمارے اس سوال کے جواب مین وہ یہ
نہین کہہ سکتے کہ مادہ نے اپنی طبیعت کے اقتضاء سے مخالفت کی ہی کیونکہ یہ تو صریح
زبردستی اور تحکم ہی اور یہ بھی جواب نہین دے سکتے کہ مادہ کی چال چیونٹی سے بھی
زیادہ بطی ہی کیونکہ ہم کہین گے کہ مادہ کی حرکت کیسی ہی بطی فرض ہو مگر یہ

ممکن نہین ہی کہ اِس زمانہ دراز سے یعنی جب سے تاریخین لکھی گئی ہین اُنکے
عالم کی صورت مین ذرا سا بھی فرق نہ آیئے گرمیون مین آفتاب جنوب ہی
کی جانب اور جاڑون مین شمال ہی کی جانب مائل رہے پھر جب ہم دیکھتے ہین کہ
بعض نباتات مین جلد کیڑے پڑ جاتے ہین تو ہم کیونکر ڈارون صاحب کی ترقی
تدریجی کی آہستگی کے خیال کو صحیح مان سکتے ہین کیونکہ جب مادہ کی حرکت اور قوانین
قدرت کی کارسازی کی آہستگی ایک لازمی امر ہی تو یہ کیونکر ممکن ہی کہ بعض
انواع جلد منقلب ہوجاوین اور بعض کرورون برس مین منقلب ہون یعنے
یہ کیونکر ممکن ہی کہ بندر سے انسان کرورون برس مین بنے اور بعض نباتات
مین چند دنون مین کیڑے بن جاوین۔ اور مادیین کا یہ قول باطل ہی کہ مادہ یعنی
ذرات دیمقراطیسی ذات مین ایک دوسرے سے باہم مثل ہین اور صفات
مین باہم مخالف ہین اور اون کا فعل اون کی حرکت طبعی کے ذریعہ سے
ہوتا ہی ذرّون کے اجتماع سے پہلے مادہ سدیمی[1] پیدا ہوا جس سے کرہ
بن گئے اور قانون جذب وکشش سے وہ کرہ اپنے محور پر گردش کرنے لگے
جس سے یہ نظام عالم قائم ہوا ہی جو مشاہدہ مین ہے انتہی۔ اِس خیال
فاسد وہم کاسد کا نقض دلیل سے یہ ہی کہ حکما طبعی کا اتفاق ہی اور یہی حق بھی ہی

---

[1] مادۂ سدیمی سے مراد اُن ذرات دیمقراطیسی کا خاص طور سے جمع ہوجانا ہی جس سے
مادہ مین استعداد فعل کی حاصل ہو ۱۲ منہ

جیسا کہ ہر شخص کو تھوڑے سے تامل سے معلوم ہو سکتا ہی کہ جو اشیاء متحرک
بالارادہ نہین ہین مثل کنکر پتھر کے ہین اونکا اجتماع بدون قوت جاذبہ
ایسی حالت مین ممکن نہین ہی جب صاحب قدرت و اختیار کو اوس اجتماع سے
تعلق نہو اور جب یہ قرار پایا تو مین کہتا ہون کہ اگر حرکت اور قوت جذب دونون
مادہ سدیمی کی علت ہون تو لازم آویگا کہ ایک معلول کا صدور
دو علتون سے ہو اور یہ محال ہی جیسا کہ بیان ہو چکا ہی اور مادیین کا یہ قول بھی
باطل ہی کہ مادہ یعنی ذرات ذیمقراطیسی حرکت کے ذریعہ سے عالم مین فعل
کرتے ہین اور اون سے مادہ سدیمی اس طرح حاصل ہوا کہ بعض ذرہ بعض
ذرون کے ساتھ ایک جگہ جمع ہو گئے اور اون سے کرہ بن گئے اور
قانون جذب کے سبب سے وہ اپنے اپنے محور پر گھومنے لگے۔ اسلئے کہ ہم کہتے ہین
کہ اس بیان سے ظاہر ہی کہ قوت جاذبہ زمین و آسمان اور تمام کرون کے
وجود اور اونکے گردش کرنے کا سبب ہی پس قوت جاذبہ ان سب پر مقدم
ہوگی کیونکہ علت کا معلول سے مقدم ہونا واجب ہی اور جب قوت جاذبہ ان
سب کی علت ہی تو اگر مادہ سدیمی قوت جاذبہ کی علت ہو جس کے سبب سے
زمین و آسمان کا وجود ہوا ہی تو دور لازم آتا ہی اور وہ محال ہی توضیح اس
دلیل کی یہ ہی کہ حکماء طبعی کا اسبات پر اتفاق ہی کہ بعض اجسام کا بعض
اجسام سے مجتمع ہو جانا بدون قوت جاذبہ کے ممکن نہین ہی اور اس تجویز کے

حق ہونے مین اوس حال مین شک نہین ہی جب قادر مختار کو مداخلت نہ ہو
جیساکہ ہر عاقل سے پوشیدہ نہین رہ سکتا اور جب یہ تحقیق ہوا تو ہم کہتے ہین
کہ اس حالت مین مادہ کا جمع ہونا اور مادہ سدیمی کا حاصل ہونا قوت جاذبہ
کے واسطہ سے ہوگا پس قوت جاذبہ مادہ سدیمی کی علت ہوگی پس اگر مادہ
سدیمی قوت جاذبہ کے وجود کی علت ہو جیساکہ مادیین کا بیان ہی تو دور لازم
آویگا جس سے لازم آتا ہی کہ کوئی شئے اپنے نفس سے ایک مرتبہ یا چند مرتبہ
مقدم ہو اور وہ محال ہی اور مادیین یہ جو کہتے ہین کہ اصل عالم ایک ہی ہے
اور وہ مادہ ہی پھر مادہ موثر ہوا جس سے اجزاء حاصل ہوئے اور اجزاء مین
ایسی قوت حاصل ہوئی کہ وہ باہم ایک دوسری مین فعل کرنے لگے اور منفعل ہونے لگے
پھر اونکے فعل و انفعال باہمی سے عالم کی یہ صورت اتفاقاً پیدا ہوگئی اور اب بھی
اون مین فعل و انفعال ہوتا ہی اس دعویٰ بلا دلیل کا اول جواب یہ ہی کہ اتفاق تو
اسکا نام ہی جو کبھی کبھی واقع ہو جاوے اور تم کہتے ہو کہ اکثر ایسے فعل و انفعال سے
اتفاقاً بعض حوادث کا وجود ہوتا ہی جس سے یہ ثابت ہوگیا کہ تم اپنی غلطی پر آگاہ
نہین ہوے ہو دوسرا جواب برہان قطعی سے یہ ہی کہ ہم پوچھتے ہین کہ تمھاری
مراد اتفاق سے کیا ہی اگر اتفاق سے تمھاری مراد کسی شئے کا بلا سبب پیدا
ہونا ہی تو وہ قطعاً باطل ہی کیونکہ یہ بات بدیہی ہی کہ بلا سبب کسی شئے کا وجود ممکن
نہین ہی اور اگر تمھاری مراد اتفاق سے یہ ہی کہ نامعلوم سبب سے کوئی شئی موجود ہوگئی

جس طرح کوئی شخص کنوان پانی کے لیئے کھودے اور اوسمین اوسکو خزانہ ملجاوے تو ایسے اتفاق کا وجود ممکن ہی مگر ایسے اتفاق کا وجود بدون شمول صاحب قدرت واختیار ممکن نہین ہی اور مادہ اور قوانین قدرت سب کے سب بے شعور اپنے افعال وآثار مین مجبور ہین اونکے افعال سے ایسے اتفاق کا وجود نہین ہوسکتا اگر ایسا اتفاق مفید ہی تو ہم خدا پرستون کے دعوے کو مفید ہے اور اگر اتفاق سے مراد یہ ہی کہ فاعل کے ارادہ کو مطلقًا اوسمین دخل نہ ہو بلکہ بلا دخل صاحب قدرت و اختیار محض اسباب کے جمع ہوجانے سے کسی شئے کا وجود ہو تو یہ معنی مؤثر موجب کی حرکات طبعی اور امور خارجی کے تحریک قسری کی جانب راجع ہونگے جنہین سے کوئی ارادہ کی قابلیت نہین رکھتا مگر ایسا اتفاق اور فعل و انفعال محال ہی کیونکہ یہہ فعل و انفعال و اتفاق حادث ہوگا اور حادث کا وجود مؤثر موجب سے محال ہی جیساکہ برہان سے بیان ہوچکا ہی اور بیان ہوگا اور مادیین کا یہ بیان کیونکر صحیح و درست ہوسکتا ہی کہ مادہ کی حرکت تدریجی اور بے شعور و مجبور قوانین قدرت کی مداخلت سے ایک نوع دوسری نوع سے منقلب ہوجاتی ہی اور یہ سلسلہ ہمیشہ چلا جاویگا اسلیئے کہ حکما کے بیان بلکہ روزمرہ کے تجربہ اور مشاہدہ سے یہ ظاہر ہی کہ ہر فعل طبعی کی ایک غایت اور نہایت ہوتی ہی مثلاً درخت قوت نامیہ کی تحریک سے بڑھتا ہی اور ایک حد تک پہونچکر اوسکی ترقی رک جاتی ہے اور بعد ایک زمانہ کے انحطاط شروع ہوجاتا ہے یہانتک کہ وہ درخت

خشک ہوکر گرجاتا ہی اور اوسمین جذب غذا اور حفظ رطوبات اصلی کی
قوت نہین رہتی اور جب یہ متحقق ہوا تو یہہ کیونکر ممکن ہی کہ ترقی کی کوئی حد و
نہایت نہ ہو اور کیونکر یہ ہوسکتا ہی کہ بدون صاحب قدرت واختیار کی
مداخلت کے مادۂ مجبور ایک جانب طبعی حرکت کے ختم ہوجانے کے بعد
دوسری جانب حرکت کرنے لگے اور مادۂ حیات جو زائل ہوگیا ہی اور جسکی
حفاظت مادہ سے نہ ہوسکی وہ پھر عود کرے حکماء کا بلکہ کل عقلاء کا اس امر پہ
اتفاق ہی کہ قوت طبعی کی حد و انتہا ہوتی ہی اور وہ اوسکا سکان طبعی پہ پہونچ
جاتا ہی اور یہہ ایسا امر ہی جو روزمرہ مشاہدہ مین ہی پس نا متناہی زمانہ تک
مادہ بے شعور کا حرکت کرنا کیونکہ جائز ہوگا فاین المفر من شدۃ المطر
پھر ہم کہتے ہین کہ کون عاقل اس امر کو باور کر سکتا ہی کہ بدون مداخلت صاحب قدرت
واختیار صانع عالم اتنا بڑا عالم محض ذرونکی باہم ٹکرانے سے موجود ہوا اور اس انتظام کی ساتھ
مدت دراز تک قائم رہے جسکی عظمت پر نظر کرنی ہر صاحب فکر کو دہشت اور اوسکی بہترین انتظام سے
ہر صاحب بصیرت کو حیرت ہوتی ہی اور جو مادیین کہتے ہین کہ ترقی تدریجی مادہ کی طبیعت مین ہی
جس سے مدت مدید و عرصۂ بعید کے بعد مادہ کی حرکت اضطراری و قوت
تدریجی سے رفتہ رفتہ بندر کی نوع بننے کی نوبت پہونچی پھر مدت دراز
کے بعد بندر سے انسان بن گیا اور پہلے انسان کے بدن پر بڑے بڑے
بال تھے اور ممکن ہی کہ مچھر کبھی ہاتھی ہو جاوے اونسے ہمارا سوال یہ ہی

کہ ازل کا زمانہ تو ایسا طویل ہی کہ کروڑوں برس کی مناسبت ایک لمحہ سے بھی نہین ہی ایسی حالت مین اب تک ہر مچھر ہاتھی کیون نہ ہوگیا اور وہ اجزا کہ جنمین صلاحیت ترقی کی تھی وہ ترقی کرتے کرتے ہاتھی یا انسان اب تک کیون نہ ہوگئے کون شے مانع تھی کیونکہ ہر حرکت خواہ تدریجی ہو یا غیر تدریجی ہو بلا مانع رُک نہین سکتی اور جب بدون مانع قوت حرکت رک نہین سکتی اور مانع ثابت نہین ہے تو مادیین کا یہ دعوی باطل ہی کہ مادہ مین ترقی تدریجی کی قوت ہی جس سے یوماً فیوماً حوادث کا وجود بہتر طریقہ سے ہوتا ہی پھر ترقی تدریجی خلاف بدیہی ہی کیونکہ یہ امر بدیہی ہی کہ جو شئے کائنات مین فاسد ہوتی ہی وہ دفعتہً فاسد ہوتی ہے اور کائنات مین جس شئے کی اصلاح ہوتی ہی دفعتہً ہوتی ہی اور خلاف بدیہی محض دعوی بلا دلیل عقل کے نزدیک مسموع نہین ہی اور وہ مادیین جنکا دعوی یہ ہی کہ انواع کی اصلین قدیم ہین اور ہر حیوان کے نطفہ مین بے نہایت حیوان ہین اور ہر دانہ نبات مین بے نہایت دانہ ہین جنسے انواع حیوانات و نباتات کو ترقی ہوتی ہی۔

اونکا جواب یہ ہی کہ اس بیان سے لازم آتا ہی کہ متناہی جسم مین نامتناہی جسم سما جاوے اور نامتناہی حاصرون مین محصور ہو اور اسکا باطل ہونا بدیہی ہی علاوہ اسکے یہ دعوی مادیین کا اون محققین کی تحقیقات کے خلاف ہی جو اس بات کے قائل ہین کہ علم طبقات الارض سے یہ امر ثابت اور متحقق ہوگیا ہی کہ اصلین انواع کی قدیم نہین ہین علاوہ اسکے ہمارا سوال یہ ہی

کہ تم اس بات کے قائل ہو کہ جب آفتاب مین شدت حرارت سے التہاب ہوا اور زمین جلتی ہوئی اوس سے جدا ہوئی اور اوس جگہ جا کر گری جہان اب موجود ہی تو ایسی حالت مین جب حرارت کی یہ شدت تھی تو ضرور تھا کہ تمام نباتات اور حیوانات کی اصلین جل کر فنا ہو جاوین آخر اسکا سبب کیا ہی کہ انواع کی اصلین محفوظ رہین اور جن مادیین کا یہ خیال ہی کہ انواع نباتات وحیوانات کی اصلین قدیم نہین ہین بلکہ ہر فرد بمنزلہ قالب کے ہے جو اپنی ہمشکل دوسری شئے کو قانون وراثت سے بنا لیتی ہی اسطرح سلسلہ انواع قائم ہی اونسے ہمارا سوال یہ ہی کہ پھر اسکا کیا سبب ہے کہ بہت سے ناقص الخلقت حیوانات سے کامل الخلقت حیوان پیدا ہوتے ہین اور جن مادیین کا یہ خیال ہی کہ انواع نباتات وحیوانات کی اصلین حادث ہین کیونکہ علم طبقات الارض سے یہ بات تحقیق ہوگئی ہی کہ اصلین حادث ہین پس بجز اسکے اور کوئی بات ثابت نہین ہوتی کہ جب آفتاب کے التہاب سے زمین آفتاب سے جدا ہوگئی اور زمین کا پوست ظاہری سرد ہوگیا اوسوقت نباتات وحیوانات کی اصلین پیدا ہوگئین اون سے ہمارا یہ سوال ہی کہ اس بات کی کیا وجہ ہی کہ التہاب کے کم ہونے سے نباتات وحیوانات کی اصلین پیدا ہو جاوین اور اگر کوئی وجہ ہی تو اسکا کیا سبب ہے کہ اوسکو آپنے اب تک نہین بیان کیا اور جب کوئی وجہ نہین ہی تو آپکا دعوی بلا دلیل ہی اور جن مادیین نے عالم کے انتظام مستحکام کو دیکھ کر مجبورًا تسلیم کیا ہی کہ ذرات مین ادراک وشعور ہے

اونکا یہ جواب ہی کہ ایک ہی علم تو سب ذرون کو حاصل نہین ہو سکتا کیونکہ علم
عرض ہے اور ایک عرض کا دو محل مین حال ہونا محال ہی پس ضرور ہوا کہ ہر
ذرہ کو دوسرے ذرہ سے جدا علم ہو اور جب ہر ذرہ کا جدا جدا علم ہوا تو یہ
مستحکم انتظام جو عالم مین موجود ہی بدون اسکے ممکن نہین ہی کہ ذرات کے لیے
ایسے آلات ہون جنکے ذریعہ سے وہ اپنا ما فی الضمیر ایک دوسرے پر ظاہر کر سکین
اور باہم مشورہ سے عالم کا انتظام کرتے رہین اور وہ مشکلات جو انتظام عالم مین
واقع ہون اون کو حل کیا کرین جس طرح انسانون کی جماعت انتظام کرتی ہے
اور جب عالم کے انتظامات بیشمار ذرون کے اون علوم کے سبب سے ہونگے جو
تجربون سے اور ایک دوسرے کی معاونت سے حاصل ہوتی ہین تو انہین کو
اون مشکلات مین گرفتار ہونا پڑیگا جنسے کبھی رہائی ممکن نہین ہی مثلاً یہ سوال پیدا
ہوگا کہ یہ ذرات اپنا ما فی الضمیر کیونکر ایک دوسرے پر ظاہر کرتے ہین اور آلات
اوسکے ظاہر کرنے کے کیا ہین آیا مثل انسان کے چشم و دہان و زبان سے کام
لیتے ہین یا کوئی اور طرز ادائے مطالب ہی پھر یہ بتانا ہوگا کہ ایک ذرہ کا ما فی الضمیر
دوسرے ذرہ کو کیونکر معلوم ہوتا ہی اگر ہمارا ہی ایسا ذریعۂ علم ذرون کو ہی تو بتایا کہ
ہم تو ہوا کے تموج سے کلام سنتے ہین اسی طرح اور حواس سے ادراک کرتے ہین
اگر ذرون کا ذریعہ ادراک بھی مثل ہمارے ہے تو اسکا سبب کیا ہی کہ اون کی
آوازین ہم نہین سنتے ہین اور باوجود اسکے کہ بعض ذرہ ایک دوسرے سے بہت

فاصلہ پہ ہین کیونکہ ایک دوسرے کا کلام سُن لیتے ہین یا کوئی اور ذریعہ مثل خط
وکتابت کو ذرات کی دنیا مین رائج ہی پھر یہ معلوم ہونا چاہیے کہ ان ذرات
مین سے ہر ذرہ کو تمام ضروریات سکے انتظام کا علم اور ادراک کل مین انکی
قابلیت ہی یا بعض کو پھر اون مین اختلاف صفات سے کبھی اختلاف رائے بھی
ہوتا ہی یا نہین پھر مباحثہ کے لیئے ذرّون کے دنیا مین کوئی کونسل ہے
جہان انتظامی امور طے ہوکر احکام نفاذ پذیر ہوتے ہین پھر ہمارا یہ بھی
سوال ہوگا کہ ذرون کو آیندہ کا علم کیونکر حاصل ہوتا ہی مثلاً ذرون کو یہ علم
کیونکر ہوتا ہی کہ جن جاندارون کے کم بچہ ہوتے ہین اونکے پستان کم سے کم
دو ہون اور جنکے زیادہ بچہ ہوتے ہین اون کے پستان دو سے زیادہ
ہون اور جب کہ اتنے بڑے عالم کے لیے محض ادراک وشعور کافی نہین ہی بلکہ
اوسکی اوس مطابق مصلحت عام انتظام کے لیئے جو ہمارے مشاہدہ مین ہے
علم ماکان و مایکون کی حاجت ہی تو ضرور ہی کہ ہر ذرہ کو تمام ذرات بلکہ اون کے
جمیع حالات حتی کہ اونکے مقاصد و اغراض کے علم کی ضرورت ہو اور جب کہ ذرات کی
نسبت مادیین سے کہتے ہین کہ وہ نامتناہی ہین تو اونکے علوم بھی نامتناہی ہونگے
اور مادیین یہ بھی کہتے ہین کہ موجودات کا حصر اجسام مین ہی پس علوم ذرون کے لئے
بھی اجسام ہونگے اور جب ہر جسم کے لیے طول وعرض وعمق ابعاد لازم ہین تو لازم آویگا
ہر ذرہ جو صاحب بعد متناہی ہی اوس مین نامتناہی ابعاد سما جاوین اور وہ محال ہی اور

لازم آویگا کہ ابعاد غیر محصور حاصرون مین محصور ہون جب مادیین ہمارے ان سوالون کا جواب دینگے اوسوقت ہم اونکو بتائین گے کہ جسکو اونھون نے اپنا ماسن تعبا تھا وہ اونکے لیئے جاے پناہ نہین ہی بلکہ ایک مشکل سے نکلکر بہت سی مشکلون مین وہ گرفتار ہو گئے ہین اور جب ہمارے سوالونکا جواب اون سے ممکن نہین ہی تو مادہ کو خاصۃ ادراک و شعور عطا کرنا مادیین کے لیئے کچھ مفید نہین اور جب مادیین کے خیالات باطل ہو گئے تو ہم کو اس جانب ناظرین کو توجہ دلانے کی ضرورت نہین ہی کہ ہر شخص جو شعور و تمیز رکھتا ہی وہ خوب جانتا ہی کہ وہ انتظام عالم جو مشاہدہ مین ہی اس امر کی ظاہر و بیّن دلیل ہی کہ اسکا قائم کرنے والا اعلیٰ درجہ کا دانشمند حکیم ہی نہ مثل مادہ کی ناقص و ضعیف کے۔ اور جو بعض مادیین اس اصل سے مادہ کی کارسازی پر زور دیتے ہین کہ جب مدت تک طبیعت اپنے اقتضا سے کام نہین کرنے پاتی تو طبیعت اپنا کام چھوڑ دیتی ہی۔ اس کے جواب مین مین کہتا ہون کہ اسکے یہ معنی ہوئے کہ طبیعت اپنے اقتضا سے انحراف اور امر لازم سے جدائی اختیار کرتی ہی اور یہہ باطل ہی اسلیئے کہ ہر لازم کی جدائی محال ہی اور مادیین سند اپنے دعوے کی یہ لاتے ہین کہ کسی جگہ کتّون کی دُمین کاٹی جاتی تھین مدت دراز تک جب کتّون کی دُمین کاٹی جایا کین تو بے دُم کتّے پیدا ہونے لگے یعنے طبیعت نے کتّون کو دُم دینا چھوڑ دیا اسکا جواب یہ خوب دیا گیا ہی کہ عبرانی اور عرب مین ختنہ کا رواج مدت دراز سے ہی پھر اسکی کیا وجہ ہی کہ اونمین مختون پیدا

نہیں ہوتی پھر بھی تعجب ہی کہ ایسے ناقص تجربوں پر مادیین کا یہ دعوی اکثر کیونکر لائق سماعت و قبولیت عقلا اونکے نزدیک ہوسکتا ہی کہ ہمارے دعوے تجربہ اور مشاہدے ثابت ہین اور مادیین کا یہ دعوی باطل ہی کہ مادہ عالم یعنے ذرات قدیم ہین اور بذاتہٖ حرکت قدیم رکھتے وہ عالم مین موثر ہین جس سے عالم کا وجود ہمیشہ سے ہوا اور ہمیشہ رہیگا اور عالم مین اونکی حرکت سے وقتاً فوقتاً تغیرات ہوتے رہتے ہین اور حرکت مادہ کو لازم ہی جس سے صورتین بنتی ہین اور بگڑتی ہین۔ اسلیئے کہ حرکت جنس ہے اور افراد اوسکے اوسکی اصل ہین اور افراد جنس سے ذہن وخارج دونون مین وجود مین مقدم ہین اور حرکت کے افراد کے حادث ہونے مین شک نہین ہی کیونکہ ہر فرد کا وجود بعد عدم ہی پس جنس حرکت کا حدوث بدرجۂ اولی ثابت ہی کیونکہ محال ہی کہ علت جو وجود مین مقدم ہی وہ حادث ہوا اور معلول اوسکا حادث نہو یا اس طرح کہا جاوے کہ ماہیت حرکت حادث ہی کیونکہ حرکت ایک امر کلی ہی اور کلی کیلیئے افراد لازم ہین اور افراد کلی پر مقدم ہین کیونکہ وہی افراد کلی کے حاصل ہونیکا سبب ہوتے ہین اور اسمین شک نہین ہی کہ افراد حرکت حادث ہین کیونکہ ایک فرد بعد دوسری فرد کے موجود ہوتی ہی اور کسی شیئے کا زمانہ بعد مین حاصل ہونا یہی حدوث ہی اور جب ایک فرد حادث ہی اور جو حکم ایک فرد پر صادق ہی وہ ہر فرد پر صادق ہی اسلیئے کہ اس حکم کے صحیح ہونے مین شک نہین ہی کہ جو چیزین باہم مثل ہین ان مین سے جو حکم ایک شئی پر صحیح ہوگا اوسکے سب امثال پر بھی وہی حکم صحیح ہوگا ورنہ وہ امثال نہین ہین

پس یہ قضیہ ثابت ہی کہ ہر حرکت حادث ہی اور یہ نتیجہ صحیح ہی کہ مجموعۂ افراد
حرکت حادث ہی اور جب ماہیت حرکت کا حدوث ثابت ہوا تو مادہ بھی قدیم
نہین ہوسکتا کیونکہ مادہ کو حرکت لازم ہی اور لازم وملزوم کی جدائی محال ہی اور
مادیین کہتے ہین کہ امور خارجی کے سبب سے جنکو وہ قانون فطرت سے تعبیر کرتے ہین
اور مادہ کی حرکت سے عالم مین تغیرات ہوتے ہین اور یہ باطل ہی کیونکہ تغیرات
عالم کا توقف امور خارجی کے وجود پر ہوگا اور امور خارجی کا وجود مادہ کی حرکت
طبعی پر موقوف ہوگا اور یہ دور ہی جس سے لازم آتا ہی کہ شئے اپنے نفس پر مقدم ہو
اور مادیین کا یہ قول باطل ہے کہ تنوعات اور حوادث عالم کا وجود مادۂ
قدیم کی طبعی حرکت سے ہوتا ہی اسلیے کہ مین کہتا ہون کہ حرکت طبعی کا
وجود بدون اسکے ممکن نہین ہی کہ کوئی امر منافی مثلاً قاسر علت حرکت
طبعی ہو یہ ممکن نہین ہی کہ پتھر اپنی حیز طبعی سے حرکت کرے جبتک کہ
کوئی قاسر اوسکو اوسکے حیز طبعی سے جدا نہ کرلے۔ یا قوت نامیہ سے
حرکت کا وجود اوسوقت تک ممکن نہین ہے جب تک طبیعت کے منافی
کوئی امر نہ واقع ہو جس کے سبب سے وہ بعض اجزا کو کسی جانب دفع کرے
کیونکہ اگر بدون ایسی علت کے جو طبیعت کے منافی نہ ہو اگر حرکت طبعی
واقع ہوگی تو لازم آویگا کہ طبیعت کسی چیز کی بالطبع طالب بھی ہو اور
پھر اوسی چیز سے بالطبع ہارب بھی ہو اور یہ محال ہی اور جب حرکت طبعی

بدون ایسی علت کے جو اوسکے منافی و منافر ہو محال ہی اور علت کا معلول
سے تقدم واجب ہی اور جب حرکت طبعی بدون ایسی علت کے ممکن نہین ہو
جو منافی طبیعت ہو اور علت کا معلول پر تقدم واجب ہی تو ان تنوعات عالم
اور حوادث کا وجود محض حرکت طبعی سے جو قدیم ہے کیونکر ممکن ہوگا اسلیے
کہ ایسی علت نہ مادہ کی طبیعت مین نہ مادہ سے خارج قبل حرکت طبعی
موجود ہی مادہ کی طبیعت مین وہ اس وجہ سے موجود نہین ہوسکتی ہے کہ لازم
آتا ہی کہ کوئی شئے جو اپنے اثر اور فعل مین مجبور ہو وہ اپنے اثر سے باز رہے
اور مقتضا اور لازم سے جدا ہوسکے اور یہہ محال ہی۔ اور طبیعت مادہ سے
خارج ایسی علت اس وجہ سے نہین ہوسکتی کہ مادیین کے نزدیک مادہ اور
اوسکی طبیعت سب موجودات سے پہلے اور اون سب کی علت اول ہے پس
محض حرکت طبعی سے حدوث حوادث اور تغیرات عالم ہے اور جب
اسی برہان سے یہہ بھی ثابت ہے کہ قاسر قبل مادہ موجود نہین ہے
اور جب حرکت کا انحصار تین ہی قسمون مین ہی ایک حرکت ارادی
دوسری حرکت طبعی تیسری حرکت قسری اور حرکت ارادی
مادہ کی بے شعوری سے اور حرکت طبعی اور قسری مادہ کی اس
برہان سے باطل ہوئی تو مادیین کے خزانہ مین کوئی صورت
حدوث حوادث اور وجود تنوعات عالم کی باقی نہین رہی اور

مادیین کی خیالی دنیا کا خاتمہ ہوگیا اور جب مقدمات برہانی سے یہہ
ثابت ہوا کہ محض مادہ کی حرکت سے عالم مین حوادث کا وجود اور تغیرات کا ظہور
محال ہی اور حوادث کا وجود عالم مین بدیہی ہے تو یہ ثابت ہوا کہ
مادہ سے برتر خدا ئے قادر مختار کا وجود ضروری ہے جس کے
ارادہ سے حوادث کا حدوث اور تنوعات عالم کا وجود ہے اور
وہی مطلوب ہی یہ برہان خدا ئے بیچون سے اون مادیین کے
ساکت اور عاجز کرنے کے لئے عطا ہوئی ہے جنکو دعوی تحقیق ہے
ایک اور طریقہ سے کل مادیین کا دعوے باطل ہے۔ بیان اوسکا
یہ ہے کہ کل مادیین کا دعوی دو قضیون کی صحت پر موقوف ہے
اول قضیہ یہ ہی کہ ذرات قدیم ہین اور اون کو ادراک وشعور ہے
اور وہ اپنے ارادہ واختیار سے حرکت کرتے ہین جس سے عالم مین
تغیرات ہوتے ہین مگر تغیرات حادث ہین جیسا کہ ایک گروہ
مادیین کا قول ہی۔ دوسرا قضیہ یہ ہی کہ مادۂ عالم اور اوسکی استعداد قدیم ہی
مگر تغیرات وتنوعات عالم سب کے سب حادث ہین اور مادہ مین کسی طرح کا عقل
وادراک نہین ہی صرف ذرات کی حرکت طبعی اضطراری سے عالم مین تغیرات
ہوتے ہین اور مادہ کی حرکت اضطراری اور قوانین قدرت سے جنکی علت
وہی مادہ ہی اتفاقاً عالم کی یہ صورت پیدا ہوگئی ہی جو مشاہدہ مین ہی جیسا کہ

جمہور مادیین کا قول ہی اور تفصیل سے پہلے بیان ہو چکا ہی ان دونوں قضیوں کے باطل
ہونے کی وجہین یہ ہین اول قضیہ اس وجہ سے باطل ہی کہ ذرات کا محض تعود ادراک عالم کے وجود
کے لیئے کافی نہین ہی بلکہ نامتناہی علوم کی ہر ذرہ کے لیئے حاجت ہی اور وہ
محال ہی جیسا کہ پہلے اس سے ہم نے ثابت کر دیا ہی اور دوسرا قضیہ اس وجہ سے
باطل ہی کہ حوادث عالم کا وجود فاعل موجب قدیم کا فعل قرار پاتا ہی اور فاعل
موجب سے حادث کا وجود محال ہی اسلیئے کہ فاعل موجب کا اپنے اثر سے ایک وقت
چھوڑکر دوسرے وقت اثر کرنا محال ہی یعنے یہ ممکن نہین ہی کہ فاعل موجب اپنے اثر سے
ایک وقت باز رہے اور اثر نہ کرے پھر دوسرے وقت اثر کرے مثلاً آگ اور دیگر اشیا
جب باہم ملاقات کرین تو یہ نہین ہوسکتا کہ آگ وقت ملاقات نہ جلاوے اور
ایک زمانہ گذرنے کے بعد جلاوے اور جب یہ مقدمہ ثابت ہوا کہ جب علت ایسی
ہوگی کہ وہ اپنے فعل و اثر مین مجبور ہی تو اوسکا فعل و اثر اوسکے ساتھ ہوگا اگر علت
قدیم ہی تو معلول بھی قدیم ہوگا اور اگر علت حادث ہی تو معلول بھی حادث ہوگا۔
اور جب یہ قرار پایا تو ہم کہتے ہین کہ جب مادہ اور اوسکی استعداد علت قدیم ہی اور جمیع تغیرات عالم
مثل تنوع انواع نباتات و جمادات و حیوانات اوسکے معلول ہین تو یہ ضرور ہی
کہ جمیع تغیرات عالم بھی قدیم ہون مگر جب تغیرات عالم قدیم نہین ہین تو ثابت ہوا
کہ مادہ اور اوسکی استعداد بھی قدیم نہین ہی اور یہی مطلوب ہی اور جب مادہ اور اوسکی
استعداد قدیم نہین ہی تو یہ ثابت ہی کہ اول علت عالم واجب الوجود صاحب قدرت

و اختیار ہی اور وہی مطلوب بالذات ہی مختصر عبارت مین بیان اس دلیل کا یہ ہے
کہ اگر مادہ قدیم ہوگا تو اوسکی استعداد بھی قدیم ہوگی اور اگر اوسکی استعداد قدیم
ہوگی تو تمام تنوعات جو مادہ کے معلول ہین قدیم ہونگے لیکن تمام تنوعات
قدیم نہین ہین پس یہ ثابت ہوا کہ مادہ قدیم نہین ہی اور مادیین کا یہہ دعوی
اس برہان سے باطل ہی کہ مادہ بے شعور سے جو اپنے افعال مین مجبور ہی حوادث کا وجود
ہوتا ہی کیونکہ اس حالت مین مادہ موثر موجب اپنے فعل مین بے اختیار ہوگا اور
ہر وہ شئے جو فاعل موجب ہو اوس سے صدور حوادث محال ہی بیان اس برہان کا
یہ ہی کہ اگر موثر موجب سے صدور حوادث جائز ہو تو دو امرون سے خالی نہ ہوگا
یا موثر موجب سے حادث کا صدور بلا واسطہ حادث ہوگا یا بواسطہ حادث ہوگا
اگر بلا واسطہ حادث ہوگا تو لازم آویگا کہ موثر موجب اپنے فعل سے کسی وقت مین باز رہی اور یہ
محال ہی جیسا کہ بیان ہوا اور اگر صدور حادث کا کسی حادث کو واسطے سے ہوگا تو ہم
اوس حادث کے واسطہ مین یہانتک کلام کرینگے کہ تسلسل لازم آویگا اور وہ بھی
محال ہی یہ برہان ثبوت قدرت و اختیار خدا مین بلا حاجت اثبات حدوث عالم ہی
مگر اس برہان کو اثبات حدوث عالم مین مین نے اسلیے استعمال کیا ہی کہ اس برہان سے
حدوث عالم بھی بمقابلہ مادیین کے ثابت ہی اور دلیل مادۂ عالم کے
حادث ہونے کی یہہ ہی کہ مادہ کے لیئے صورت لازم ہی جیسا کہ ظاہر ہی کہ مادہ کو جگہہ کا
گھیرے رہنا ضروری ہی اور وہی صورت ہی پس مادہ کا کسی صورت سے خالی ہوکر

پایا جانا ممکن نہین ہے حتی کہ مادیین بھی کہتے ہین کہ مادہ ابتداً وجود مین اون سب
صورتون سے بسیط سی بسیط صورت مین تھا جو صورتین اب تک حاصل ہوئی ہین
پس یہ بات معلوم ہوئی کہ کسی وقت مین بھی مادہ صورت سے خالی نہ تھا اور کسی
نہ کسی صورت مین مادہ کا ہونا ضرور ہے اور اسمین بھی شک نہین ہے کہ مادہ کی
صورتین تبدیل ہوتی رہتی ہین پس جب مادہ کا صورت سے خالی نہ رہنا اور اوسکا
صورت تبدیل کرنا ضرورت عقل و مسلمات خصم سے ثابت ہوا۔ تو ہم کہتے ہین کہ وہ
صورت جو سب سے پہلے فرض ہوئی ہی اگر قدیم ہی تو قدیم کا زوال محال ہی اسلیئے کہ
زوال عدم کا قبول کرنا ہی اور قدیم کا عدم کو قبول کرنا محال ہی کیونکہ کسی شئے
کے قدیم ہونے کا انحصار دو ہی صورت مین ہی یا قدیم کا قدیم ہونا اوسکا لازم
ذات ہوگا اس صورت مین وہ قدیم بالذات ہوگا اور ظاہر ہی کہ قدیم بالذات پر
زوال جسکی ماہیت عدم کا طاری ہونا ہی محال ہی اسلیئے کہ لازم آویگا کہ لازم ذات
ذات سے جدا ہو جاوے اور لازم ذات کا ذات سے جدا ہونا محال ہی یا قدیم ہونا
اوسکا بالغیر ہوگا اس حالت مین بھی اوسپر عدم کا طاری ہونا محال ہوگا
کیونکہ وہ قدیم بالذات سے ضرور مستند ہوگا اسلیئے اگر قدیم بالذات سے مستند نہ ہوگا
تو دور یا تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہین اور جب وہ قدیم بالذات سے مستند ہوگا تو
قدیم بالغیر کی نفی سے قدیم بالذات کی نفی لازم آویگی کیونکہ جس طرح علت کے
وجود پر معلول کا وجود واجب ہے اوسی طرح معلول کی نفی سے علت کی بھی

نفی ضرور ہی اور قدیم بالذات کی نفی محال ہی جیسا کہ بیان ہوا۔
پس ہم کہتے ہین کہ وہ صورت جو بسیط کے بسیط سب سے پہلے فرض ہوئی ہے
جب اوسکا زوال محال ثابت ہوا تو بعد کی صورتون کا وجود محال ہوگا
اور جب صورتونکا زوال بدیہی امر ہے خواہ سبب اوسکا قانون تدریجی ہو
یا اور کوئی قانون فطرت ہو تو یہ ثابت ہوا کہ سب صورتین حادث ہین
اور جب مادہ صورت سے خالی نہین رہتا تو وہ بھی حادث ہی کیونکہ جو شی کبھی
حادث سے خالی نہ رہے وہ بھی حادث ہی مختصر عبارت مین بیان
اس برہان کا یہ ہی کہ اگر مادہ جو کل صورتون کے لیئے ملزوم ہی قدیم ہوگا
تو یہ سب صورتین بھی جو اوسکے لیئے لازم ہین قدیم ہونگی کیونکہ لازم کا
اپنے ملزوم سے جدا ہونا محال ہی لیکن یہ صورتین اس دلیل سے کہ عدم کو
قبول کرتی ہین قدیم نہین ہین پس مادہ بھی قدیم نہین ہی۔ پھر مین کہتا ہون
کہ مادہ کی نا تمنا ہی صورتین مادیین نے فرض کی ہین مگر نا تمنا ہی صورتون کا
وجود برہان تطبیق وتضایف سے محال ہے یعنی اگر مادہ کی نا تمنا ہی صورتین
فرض ہونگی تو امور موجودہ مین تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہی اور جب
کل صورتونکا مجموعہ حادث ہوگا تو مادہ کا حدوث بھی واجب ہی کیونکہ صورت مادہ کیلیے لازم ہی اور لازم
شئے کی شئے سی جدائی محال ہی اور جبکہ براہین قطعی سی حدوث اجسام بلکہ حدوث کل ممکن ثابت ہوا
اور منکرین صانع عالم کے کل شبہات اس مختصر کتاب مین دلائل قوی سے رد کردی گئی تو اس مقام پر ان

بعض مصالح کا ذکر بعض حکماء کے بیان کے موافق مجھے مناسب معلوم ہوا جن سے
بہترین انتظام عالم ہر صاحب فکر کے نزدیک ثابت ہوتا ہی اور وہ اہل ملت کی روشن
دلیل ہی کہ مادہ ضعیف و ناقص سی بدون دخل و تصرف قادر مختار بلکہ بدون حکومت
حکیم کامل عالم تمام مفاسد و مصالح عالم کے اتنے بڑے عالم کا وجود اور اس
عمدہ ترین انتظام سے اوسکی بقا کسی عاقل کے نزدیک ممکن نہین ہی بیان اوسکا مجملاً یہ ہی
کہ حکیم یکتا شیخ ابو علی ابن سینا نے کتاب شفا مین ذکر حالات عنایت جناب
احدیت مین بیان کیا ہے کہ جب علم حق تعالے نظام خیر کے ساتھ ایسے بہ سے ہی
جسمین کسی طرح کا نقص نہین ہی اور یہی علم خارج مین سبب و علت وجود اشیاء کا ہے
پس انتظام عالم بوجہ کمال موافق مصلحت عام واقع ہوا ہی جس سے بہتر انتظام
ممکن نہین ہی اس سے بہتر انتظام کیا ہو سکتا ہی کہ موجودات عالم مین سے جو
حالت جس شئے کے لیئے مناسب و سزاوار ہی وہ حالت اوس شئے مین واقع ہی
مثلاً اگر وہ موجود فاعل ہی تو جو حالت مناسب فاعلیت ہی وہ اوسمین موجود ہی
جس سے بخوبی فاعلیت کو انجام دے رہا ہی اور اگر وہ موجود منفعل ہی تو جو
حالت اوسکی انفعال کے لیئے مناسب ہی وہی اوسمین موجود ہے اگر وہ موجود
قابل مکان ہی تو اوسکو ایسا مکان ملا ہی کہ جو اوسکے لیئے لائق ہی یعنے وہ مکان نہ
ایسا تنگ ہی کہ وہ اوسمین نہ سما سکے نہ ایسا وسیع ہی کہ جسم اوسکا اوسمین بدنما
ہو جاوے اور جو اشیاء زمانی ہین یعنے اونکا تعلق زمانہ سے ہی تو اونکو ایسا زمانہ

ملا ہی کہ وہ اونکے طبیعتون اور مصلحتون کے موافق ہی یعنے ایسے زمانہ مین موجود ہوا ہے
کہ جو اوسکی مصلحتون کے موافق ہی اور اگر وہ موجود قابل اضداد ہی تو برابر
ضدین مین تقسیم ہی یعنے اگر اسوقت ایک ضد سے وہ متصف ہی تو دوسرے وقت
دوسری ضد سے اوسی کے مساوی متصف ہونے کے لیئے آمادہ ہی اور جسمین
استعداد آمادگی ہوتی ہی ضرور ہی کہ وہ کسی نہ کسی وقت قوت سے فعل مین
آجاوے اور ہر موجود کے لیئے ایسے شرائط و اسباب مہیّا ہین کہ جو اوس کے
مناسب ہین اور اگر کسی موجود کے کمال مین کسی نقصان رسان شئی کی وجہ سے
کوئی نقصان آجاوے تو اوس موجود مین ایسی قوت بھی خدا نے پیدا کی ہی کہ
جب وہ نقصان رسان اوس سے دور ہوجاوے تو وہ قوت اپنی ذاتی طبیعت سے
پھر اوسی کمال پر اوسکو قائم کریگی ۴ استقساتیعنی عناصر بسیط کو قبول
اثر پر آمادہ کیا تاکہ اونکا امتزاج ہوکر ایک مزاج حاصل ہو اور بسبب اسی امتزاج
کے صورتین مرکبات کی پیدا ہون اور بقاء عالم بحسب نوع ممکن ہوجاوے اسی لیئے
جس چیز کو یا جس شخص کو جس طرح کے اسباب لائق اوسکے بقاء کے تھے وہی
اسباب عطا فرمائے اور جس نوع کا باقی رہنا اوسکی نوعیت کے مناسب تھا اوسکو لیئے
ویسے ہی اسباب مہیّا فرمائے جس سے افراد اوس نوع کے پیدا ہوئے جس سے
بقاء نوع ہوا اور ایسی ترتیب اونکے حصّون مین اور اون حصّون کو مراتب مین
پیدا کی جو اوسکے مناسب تھی جس سے اوس موجود کا وہ حصّہ جو اوسکو ملنا چاہیے

تجاہل کیا مثلاً مکان عنصر نار کو مجاور فلک قرار دیا کیونکہ اگر عنصر ناری
سوائے مجاورت فلک کے اور کسی جگہہ ہوتا تو بسبب حرارت کے وہ بھی
گرم ہو کر نار ہو جاتا اور باعث دوگنی حرارت کا ہو کر تمام عناصر پر غالب
ہو کر فساد پیدا کرتا اور سب کو جلا دیتا اور جب کہ ترکیب موجودات کے واسطے
ایک خشک اور سخت جوہر کی ضرورت تھی تاکہ وہ موجود ایک زمانہ معتدبہ یعنی
اپنی عمر طبعی تک باقی رہے اور جلد تحلیل نہ ہو جاوے بلکہ اپنی حد کمال تک
پہونچ جاوے اسلیئے زمین کا مکان وسط قرار دیا کیونکہ جب مکان زمین وسط
مین ہوگا تو حرکت فلک سے بھی دور رہیگا اور غلبۂ حرارت سے محفوظ رہکر مزاج کی
فساد اور مرکبات کی خرابی کا باعث نہ ہوگا اور جب دریا مین حیوانات کا وجود
موافق مصلحت عام تھا اور اون حیوانات کو تبرید اور زمین دونون کی
ضرورت تھی اسلیئے پانی اور زمین کا مکان ملا ہوا قرار دیا اور چونکہ ہوا اکثر
مرکبات خاص کر حیوانات کی بقار کے واسطے ضروری ہی اسلیے لازم ہوا کہ
ہوا کا مکان زمین اور پانی دونون سے متصل ہو اور بعض موجودات کے لیئے
یہ ضرورت تھی کہ وہ صاف زمین پر رہین کیونکہ پانی مین اونکی زندگی باقی
نہین رہ سکتی اسواسطے ضرورت ہوئی کہ کچھ زمین پانی سے صاف رہے تاکہ
اون موجودات کی زندگی باقی رہے اور اسی بقار حیات کے لیئے ہوا مین
گرمی اور تری دونون شریک کی گئین کہ یہ دونون مناسب حیات ہین اور

جب کہ تاثیر کواکب حصول امتزاج وتربیت موجودات کے لئے ضروری تھی
اور اونکی تاثیر بوسیلہ شعاع کے ہوتی ہی خصوصًا تاثیر آفتاب یا ماہتاب کی
تو لازم ہوا کہ جو عناصر درمیان زمین وآسمان کے حائل ہین وہ شفاف ہون
تاکہ اون مین وہ شعاعین بخوبی نفوذ کرسکین اور زمین کا
کثیف ہونا لازم ہوا تاکہ شعاعین واپس شابت ہون اور تمام اجرام فلکی روشن
نہ ہوئے تاکہ افعال وتاثیرات اونکے تمام موجودات اور ہر زمانہ مین یکسان نہو جاوین
بلکہ روشنی مخصوص ستارون سے کی گئی ۔ اور شفاف دوسری چیزین ہو یکین تاکہ
اونکی شعاعین اون مین نفوذ کرین اور کواکب ساکن اسواسطے نہ ہوئے کہ
ایسا نہ ہو کہ جہان وہ ساکن ہین وہان اونکی شعاعین زیادہ ہو کر بسبب
کثرت باعث فساد اون مقامات کا ہو جاوین جہان اونکی تاثیر پہونچی ہی اور
جہان اونکی تاثیر دوسرے اوقات مین پہونچنا چاہیے وہان اون اوقات مین تاثیر
نہ پہونچنے سے فساد نہ ہو جاوے اسی لیے کواکب کو متحرک کیا تاکہ اونکے تاثیرات سب جگہہ
پہونچتے رہین اور سب جگہہ کی اصلاح ہوتی رہے اور حرکت طلوع وغروب کو اسواسطے
سریع کیا کہ اگر حرکت طلوع وغروب کی بطئی ہوتی تو وہی فساد ہو جاتا جو ستارون
کے سکون مین لازم آتا ہی اور اسی طرح اگر یہ حرکت طلوع وغروب کی محض
سریع اور طول مین ہوتی تو ایک دائرہ کے مقابل ہوتی اور اوسکی تاثیر اون
مقامات پر جو اس دائرہ کے مقابل ہین زیادہ ہوتی اور دوسری جگہہ اوسکی

تاثیر نہ پہونچتی اور باعث سب کے فساد کا ہو جاتی بلکہ ہر سیارہ کو ایک خاص حرکت
دی گئی تاکہ اطراف عالم مین گردش کر کے اپنی تاثیرات کو تمام عالم مین موافق
ضرورت عالم کے پہونچا دین اور اثر انکا عام ہو جاوے اسی طرح سے اگر
آفتاب کی حرکت مخصوص نہ ہوتی تو یہ چارون فصلین یعنے گرمی جاڑہ خزان
بہار جو آپس مین مختلف ہین کیونکر ہوتین اسی وجہ سے آفتاب کی حرکت
سریع ہوئی کہ شتا و صیف و ربیع و خریف کی فصلین موجود ہون اسی وجہ سے
شمس فصل سرما مین جانب جنوب میل کرتا ہی اور بلاد شمال جو کہ معظم معمورہ ہی
اوسمین سردی غالب ہو جاتی ہی اور اسی سردی کے باعث سے زمین کے اندر
حبس رطوبات ہو جاتا ہی اور گرمی مین آفتاب کا میل شمال کے بلاد کی جانب
ہوتا ہی تاکہ زمین پر گرمی غالب ہو کر وہ رطوبات جو سردی مین پیدا ہوئی ہین حیوانات اور نباتات کی
غذا ہو جاوین اور جب وہ رطوبات صرف غذا ہو جاتی ہین یا خشک
ہو جاتی ہین تو پھر فصل جاڑے کی آجاتی ہی اور اسی طرح زمین پھر بسبب
سردی کے اون رطوبات کو جمع کر لیتی ہی اسی طرح ماہتاب کی تاثیر کی حالت ہی
کہ بدریت سے گرمی اور تحلیل شروع ہوتی ہی اور ہلالیت سے تبرید و ترطیب
شروع ہوتی ہی اسی وجہ سے آفتاب اور ماہتاب کا میل ایک فصل مین ایک ہی
جانب نہین ہوتا بلکہ اگر آفتاب کا میل جانب جنوب ہوتا ہی تو ماہتاب کا میل جانب
شمال ہوتا ہی کیونکہ اگر دونون کا میل ایک ہی جانب کو ہو جاوے تو دوسری

جانب کی تعدیل نہ ہو سکے اسلیئے جب آفتاب شمالی ہوتا ہی تو قمر جنوبی ہوتا ہی تاکہ کثرت برودت یا حرارت سی مزاجون کی تعدیل مین نقصان نہ آوے اور ذی حیات خلقت کو نقصان نہ پہونچے اسی طرح سو جب آفتاب شمالی ہوتا ہی تو اوسکا گذر سمت راس معمورہ پہ ہوتا ہی اسواسطے اوسکے اوج کو شمالی کیا تاکہ قرب میل آفتاب ور قرب مسافت آفتاب یہ دونون جمع نہ ہو جاوین اسلیے کہ اگر ایسا ہوتا تو یہ دونون سبب جمع ہو کر باعث افراط حرارت ہو جاتے اور آفتاب جنوبی ہونے کے وقت سمت راس معمورہ سے بعید ہو جاتا ہی اسواسطے اوسکی پستی جانب جنوب مقرر ہوئی تاکہ بعد مسافت اور بعد میل مجتمع ہو کر انقطاع اثر حرارت نہ کرین اور جس طرح کی تدبیر آفتاب کی حرکات کی نسبت بیان ہوئی ہی ہر ستارہ مین اسی طرح کی رعایت کی گئی ہی اونکے میل جنوبی وشمالی اور بلندی وپستی اور رجوع اور استقامت اور تمام اوضاع واحوال مین تدبیر مین موجود ہین جیسا کہ اون کے حرکات کے دیکھنے اور اونکے قرب وبعد وہ میل کی جانب لحاظ کرنے سے ذہن مین آتا ہی۔

پھر شیخ نے اوسی کتاب مین لکھا ہو کہ یہ امر جاننا چاہیے کہ اس طرح سے موجودات کا عالم واقع ہونا یعنے ہر ہر واحد فلک کا اور سیارون کا اس طرح اپنے اپنی مقامات پر جیسا کہ چاہیے موافق مصلحت عالم باعتبار کمی وزیادتی

و قرب و بعد موجود ہونا اور بہترین انتظام سے اونکا سکون و حرکت کرنا
بدون خدائے مدبر عالم کے ممکن نہین ہی کیونکہ قوت عقل بشری اون انتظام
کے سمجھنے مین قاصر ہی اور جسقدر غایات اور منافع اونکے معلوم ہوئی ہین
وہ بہت تھوڑے ہین پھر یہ کلام تو کلیات اجرام بسیط مین تھا اور تدبیر امر
مرکبات و منافع اعضاء و قوائے حیوانات و نباتات مین بہت سی کتابین لکھی
گئی ہین اور بہت سے مجلدات کتب ہین باوجود اسکے وہ اسقدر قلیل ہی جسکی نسبت
غیر معلوم منافع سے ایسی بھی نہین ہی جو قطرہ کو سمندر سے ہوتی ہی۔ انتہی بعد اسقدر بیان کے
مین کہتا ہون کہ جو شخص کچھ بھی عقل رکھتا ہوگا اور وہ اون مصالح مین فکر کریگا جو عالم مین
ہر شخص کے پیش نظر ہین یا کوئی عالم وذکی اون بیشمار حکیمانہ قواعد مین نظر کریگا
جن سے عالم مرتبط اور اس استحکام سے منتظم ہی جو علوم فلکیات و نباتات و طبقات الارض
و تشریح حیوانات سے ظاہر ہوئے ہین تو کیا وہ اس شبہہ کو خیال باطل نہ سمجھے گا
کہ ایسے اجسام بے حقیقت کی محض حرکت سی جنکو کیڑے کے برابر بھی شعور نہین ہی اور بعض
قوانین طبعی مثل انتخاب نطرت اور قانون وراثت و انتقال و تباین سے جن کو اپنے
وجود کی بھی خبر نہین ہی اون سے ان عجیب غریب انتظامات کا اس استحکام سے
وجود ممکن ہی جن کو دیکھ کر ہر شخص کی عقل دنگ ہو جاتی ہی۔

تم الکلام الاول و سیتلوہ الکلام الثانی بعون واہب المطالب والمعانی

اول بار نامی پریس لکھنؤ ماہ جنوری ۱۹۰۰ء سنہ عیسوی مین طبع ہو